42e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 16 16 AVRIL 1925

L'AMI DU CLERGÉ

Revue de toutes les Questions Ecclésiastiques

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, PRÉDICATION
JURISPRUDENCE CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE

Publié avec l'Imprimatur de Mgr l'Évêque de Langres. — Paraît à Langres tous les jeudis

MGR F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Toutes les lettres doivent être adressées à : M. le Directeur de L'AMI DU CLERGÉ, à Langres (Hte-Marne).

PRIX DE L'ABONNEMENT ANNUEL :

FRANCE et COLONIES FRANÇAISES	Édition complète	18 fr.	ÉTRANGER	Édition complète	23 fr.
	Édition partielle	12 fr.		Édition partielle	17 fr.

L'édition complète comprend la *Doctrine* et la *Prédication* ; l'édition partielle n'a pas la *Prédication*.
On n'accepte pas d'abonnements de moins d'un an, ni d'abonnements à la *Prédication* sans la *Doctrine*.
Tous les nouveaux abonnements partent du *1er Janvier* de l'année en cours.
Les abonnés de France et des Colonies reçoivent gratuitement la *Jurisprudence* ; pour l'Etranger elle coûte 2 fr. 50.

Les annonces sont reçues exclusivement chez M. Marcel Leguerney, 15, rue Vivienne, Paris 2e.

Chèques postaux : Nancy, 21.88

SOMMAIRE

DOCTRINE

Questions de science ecclésiastique. — Que faut-il pour qu'il y ait application valide de la messe *ad intentionem dantis* ? 241. Dans le cas donné, l'application a-t-elle été valide ? 242. Comment réparer ? 243. — En quoi consiste la résidence d'un mois sur une paroisse pour s'y marier licitement ? Quelle doit être l'attitude du curé consulté ? 244. — Comment décider si dans un cas donné il s'agit d'un vœu véritable ou d'une simple résolution ? 245. — Etre parrain ou marraine dans un baptême hérétique constitue-t-il la *communicatio in sacris* ? Y a-t-il des motifs qui pourraient autoriser un catholique à remplir ces fonctions ? 247. — Que penser des catholiques qui, invités par une famille protestante, assistent par courtoisie aux cérémonies protestantes ? Y a-t-il *communicatio in sacris* ? 249. — Peut-on approuver un confesseur de religieuses qui leur donne pour pénitence sacramentelle toutes les prières qu'elles feront jusqu'à la confession suivante ? 251. — L'*ecclesia tumulans* en raison du choix de sépulture doit-elle quelque chose à l'église paroissiale du défunt ? 253.

Liturgie. — Consultations diverses, 254.

L' « Ami du Clergé » et les livres. — Comptes rendus bibliographiques : Mgr Julien, 255 ; R. P. Gillet, R. P. Le Jeune, 256.

PRÉDICATION

Cours de prônes sur le Credo. — XIV. Notre âme humaine, 193.

Les Dominicales d'un petit Doyen. — XXV. *3e Dim. après Pâques :* La parabole de la vigne, 195. — XXVI. *4e Dimanche :* Les dangers de l'enfance, 196.

Mon petit mot du Dimanche. — XXIII. *2e Dim. après Pâques :* La paroisse, 197. — XXIV. *3e Dim. :* Une devise, 197.

La Collecte et l'Epître du Dimanche. — XXI. 2e Dimanche après Pâques, 198. — XXII. Patronage de S. Joseph, 200.

Lectures pour le Mois de Marie. — *Notre-Dame de Gray.* — I. De Montaigu à Gray, 202. — II. Nombreux miracles, 203. — III. S. Pierre Fourier, 205.

Allocutions de mariage. — II, 206. — III, 207.

POUR LE MOIS DE MARIE

Voici la liste des *Lectures* que nous avons publiées dans les années de la *Prédication* qui sont encore en vente à nos bureaux :

En 1908, 31 Lectures sur les Apparitions de Lourdes ; — en 1910, 31 sur les Guérisons de Lourdes;

En 1911, 31 Lectures sur N.-D. de la Salette ;

En 1912, 16 sur N.-D. de Pontmain et 15 sur N.-D. du Laus ;

En 1913, 22 sur la Médaille miraculeuse et 9 sur N.-D. des Victoires ;

En 1914-19, 25 sur N.-D. de Pellevoisin ;

En 1921, 4 sur N.-D. des Ermites et 2 sur N.-D. de Liesse ; — en 1923, 2 sur N.-D. de Cléry, 12 sur N.-D. de Sion et 9 sur N.-D. du Perpétuel-Secours ;

En 1920, un « Mois de Marie des paroisses » en 31 entretiens ;

En 1909, 41 Lectures sur Jeanne d'Arc.

Prix de chaque année, en fascicules : jusqu'à 1913 inclus, et 1920, 8 fr. ; 1914-1919, 14 fr. ; 1921, 1922, 1923 et 1924, 10 fr. Le port est en sus. — Poids des années : jusqu'à 1913 inclus, environ 1200 grammes chacune ; 1914-19, 1500 gr. ; 1920, 800 gr. ; 1921, 1922, 1923 et 1924, 1100 gr. chacune. — Depuis le 1er avril 1924, les imprimés et journaux expédiés à l'Etranger paient 0 f. 15 de port par 50 gr. ou fraction de 50 gr.

PETIT COURRIER

Q. — Je voudrais étudier les théories de Duns Scot et les comparer à celles de S. Thomas. Indiquez-moi quelques bons ouvrages (en français de préférence) pour comparer les théories des deux écoles, thomiste et scotiste.

R. — **En français, nous ne connaissons que le bel article** *Duns Scot,* **du P. Raymond, dans le** *Dict. de Théologie cath.* **de Vacant-Mangenot, t. IV, col. 1865-1947. A la fin de cet article, vous trouverez une abondante bibliographie, mais où le livre**

rare que vous désirez manque encore. Beaucoup de monographies, point d'ouvrage d'ensemble, exception faite de l'ouvrage philosophique de M. Vacant : *Essai sur la philosophie de Duns Scot comparée à celle de S. Thomas d'Aquin,* Paris, 1891.

En latin, l'ouvrage court, précis et suffisamment au point, utile pour connaître la pensée de Scot (et aussi de S. Bonaventure), est le *Compendium Theologiæ dogmaticæ generalis,* du P. Parthène Minges, O. F. M., Munich, 1902.

Q. — Doit-on conseiller la célébration d'un trentain grégorien du vivant de la personne intéressée ?

R. — L'essence du trentain grégorien est d'être célébré pour une personne défunte ; alors, comment pouvez-vous parler de trentain grégorien pour un vivant ?

Q. — 1° Quels auteurs consulter pour prêcher sur les Evangiles des dimanches ?
2° Quelle Bible latine et quelle Bible française me conseillez-vous pour les avoir toujours à portée de la main sur mon bureau ?

R. — Ad I. Gondal, *Pour mes homélies,* 2 vol. in-8, 20 f., Paris, Lethielleux ; — P. Thiriet, *Explication des Evang. des dimanches,* 4 forts vol. in-12, 45 f., Paris, Gabalda ; — beaucoup plus modeste, très goûté pourtant, Chaumet, *Explication des Evang. des dim.,* in-12 de 515 p., franco 4 f., à nos bureaux.

Ad II. *Biblia Sacra* de Fillion, in-8 de 1400 p., relié 23 f., Paris, Letouzey ; — Crampon, *La Sainte Bible* (n° 565), in-8 de 1800 p., rel. anglaise, 25 f., Paris, Desclée (le *Nouveau Test.* seul se vend 8 f. 50).

Q. — Je cherche depuis longtemps dans les divers Rituels une bénédiction spéciale pour les machines à vapeur et pour les moteurs à gaz ou autres. Savez-vous s'il en existe une ?

R. — Nous n'en connaissons pas. Souhaitons que la prochaine édition du Rituel Romain nous donne cette « nouveauté » fort désirable, vu les progrès de la machinerie moderne.

Q. — L'*Ami* pourrait-il m'indiquer un Guide canonique pour la direction d'une Confrérie du Rosaire ?

R. — *Le Saint Rosaire, Nouveau Directoire canonique de la Confrérie,* par le P. Vincent Mercier, O. P., in-18 de 104 p., 1 f. 50. Paris, Bonne Presse (1924). Du même, le *Petit Manuel de la Confrérie,* 0 f. 50, au Bureau du Rosaire, 7, place d'Helvétie, à Lyon (1923).

Q. — Une de nos paroissiennes a pris en religion le nom de sœur Dosithée. Le saint est inconnu de la communauté. Quel jour est sa fête et où pourrait-on se procurer sa vie ?

R. — S. Dosithée, solitaire en Palestine au VI[e] s., a une notice au 23 février dans les *Acta Sanctorum,* t. III febr., p. 386-90 ; au 29 février dans les *Petits Bollandistes,* t. III, p. 71-75, et dans les *Vies des Saints* de la Bonne Presse (n° 66). Voir aussi les *Vies des Pères des déserts d'Orient,* d'Ange Marin, t. IV, p. 72-83 (édit. Vivès, 1864).

Q. — Nommé récemment aumônier d'une Maison-mère de communauté religieuse, je voudrais quelques ouvrages de droit canonique sur la vie religieuse.

R. — J. Creusen, *Religieux et religieuses d'après le droit ecclésiastique,* in-8 de 288 p., 7 f. 50, Paris, Beauchesne ; — Choupin (refondant Gautrelet), *Nature et obligations de l'état religieux,* in-8 de 590 p., 14 f., Beauchesne ; — et abonnez-vous à la toute récente (janvier 1925) *Revue des Communautés religieuses* des PP. Creusen et Jombart, paraît tous les deux mois, 8 f. 50 pour la France et la Belgique (Union postale, 11 f.), au *Lessianum,* 11, rue des Récollets, Louvain (ou à Paris, chez A. Giraudon, 22, rue Jacob).

Q. — L'*Ami* voudrait-il m'indiquer un bon auteur de Théologie morale en français ?

R. — La traduction de Vermeersch restant toujours en l'état de préparation, prenez encore le vieux Gousset, *Théol. Morale,* 2 vol. in-8, 12 f., Paris, Gabalda, en le contrôlant par le *Codex.*

Q. — Un abonné de l'*Ami,* désireux de faire connaître à ses paroissiens, presque tous agriculteurs, la vie et les vertus de S. Isidore *le laboureur,* demande où il pourrait trouver en brochures de propagande la vie de S. Isidore, et de plus des images et médailles du même saint laboureur ? La Bonne Presse n'a plus rien sur S. Isidore.

R. — Nous demandons la réponse à nos lecteurs.

Q. — Plusieurs personnes m'ont demandé si l'on pouvait lire, non seulement sans danger, mais avec profit les livres de la Collection Stall, *Vérité et pureté,* par exemple : *Ce que tout jeune garçon devrait savoir,* et *Ce que tout jeune homme devrait savoir.*

R. — En ces matières le risque de danger est affaire plus subjective qu'objective. Ladite Collection fait abstraction du point de vue surnaturel et s'en tient à la morale simplement naturelle : c'est quelque chose sans doute, mais insuffisant. Des catholiques doivent préférer des lectures d'inspiration plus haute, par ex. *La vie de jeune garçon* et *La vie de jeune homme* du D[r] Surbled, in-12, chez Maloine, 25-27, rue de l'Ecole-de-Médecine, Paris 6[e].

ANNONCES

GOUTTE — GUÉRISON RAPIDE de l'ACCÈS de GOUTTE par la
LIQUEUR LAVILLE
Spécifique universellement employé depuis un demi-siècle.
COMAR et C[ie], PARIS. — R. C. Seine : 78.026.

CONDITIONS SPÉCIALES réservées aux lecteurs de l'*Ami du Clergé* concernant tous les articles Tétra : chemises d'hommes, sous-vêtements, caleçons, peignoirs de bain, serviettes de toilette, lingerie pour séminaires, pensionnats, patronages, crèches (layettes). Draps de lits, taies d'oreillers confectionnés ou non. Renseignements fournis à toute demande accompagnée d'un timbre de 0,25 : Régie de Publicité, Revues catholiques, 15, rue Vivienne, Paris. R. C. Seine 96-124.

VITRAUX D'ART
Charles CHAMPIGNEULLE
96, rue N.-D.-des-Champs, PARIS (VI[e])
REPRÉSENTANT. MAQUETTES, CATALOGUES SUR DEMANDE

ENGRAIS DEROME
BAVAY (Nord)
Registre du Comm[ce] d'Avesnes-s-Helpe. N° inscript. 2625

FAMILLES NOMBREUSES, FRANÇAIS de préférence, ayant garçons de 13 à 16 ans, sont demandées par les
VERRERIES de FAINS-les-SOURCES (Meuse).
Travail assuré toute l'année. Bons salaires, primes de vie chère, avantages de logements et jardins. Adresser d'urgence demande et renseignements au DIRECTEUR.

42e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 16 16 AVRIL 1925

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Pierre, curé, a trop de messes à dire. Il en garde 30 pour lui et envoie le reste, — 90 messes, — à Charles, Supérieur d'un collège, sans déterminer un ordre quelconque pour la future célébration de ces 90 messes, qui ont été reçues par Pierre à la même heure, c'est-à-dire par le même courrier, mais provenant de divers correspondants.

Au moment où Charles reçoit l'envoi des messes, trois prêtres se trouvent dans sa chambre : Jacques, Jean et François, professeurs. — « Voilà 90 messes, je ne puis les dire ; dites-en chacun trente. » Et, sans un mot de plus, les trois professeurs tirant leur agenda marquent devant le 1er mars le n° 1, devant le 2 mars le n° 2, etc., sans que dans leur esprit ces numéros 1, 2, 3... 30, soient autre chose que des numéros d'ordre, — n'indiquant ni l'ordre d'ancienneté des messes ni aucune autre manière de préciser la suite des messes.

Chaque jour du mois de mars jusqu'au 30, Jacques, Jean et François célèbrent *ad intentionem dantis*, sans plus.

A quoi correspond ce *dans ?* Je ne parle pas de savoir le nom ; mais est-ce le premier qui a donné la messe ? le premier inscrit sur le registre de Pierre ? Mais Jacques, Jean et François célèbrent tous les trois pour le n° 1 de leur agenda. A quoi correspond ce n° 1 ?

Quid de ces messes ? L'intention est-elle valide ? Faut-il réparer ? Comment ?

R. — PRINCIPE : Pour qu'il y ait application valide du saint sacrifice *ad intentionem*, il faut et il suffit 1° que cette intention soit objectivement déterminée, et 2° que le célébrant se réfère à cette détermination objective.

De 1° : *Détermination objective.* — Nous ne parlons pas des messes qu'un prêtre dit à ses propres intentions, lesquelles peuvent n'exister objectivement nulle part, mais se préciser seulement dans sa pensée intérieure. Il s'agit présentement du cas très général et pratique de messes « demandées » au prêtre par une personne étrangère, un confrère, un fidèle, etc.

En offrant l'honoraire, si le donateur ne fixe aucune application particulière de la messe, le donataire reste alors en droit de considérer ces messes comme libres et de les célébrer, par lui-même ou par d'autres, à des intentions subjectives de son choix ; ce qui nous ramène à l'hypothèse précédente, laquelle n'est pas ici en cause.

Dans la pratique courante et commune, celui qui demande une messe déclare, soit spontanément, soit sur interrogation du prêtre, à quelle intention il désire qu'elle soit appliquée. *Dès cet instant* un fait est posé, objectif, qui tire, si l'on peut ainsi parler, la messe demandée de son indétermination intrinsèque antécédente.

Nécessaire, évidemment, cette première précision « objective » est aussi suffisante. Si, le jour venu de célébrer la messe promise, le prêtre a totalement oublié l'intention du donateur, cette intention n'en a pas moins été et n'en reste pas moins un fait posé *in rerum natura*, une réalité déterminante annexée par le donateur à la messe par lui demandée. Le prêtre alors dit la messe *ad intentionem dantis* et, malgré sa défaillance personnelle de mémoire, l'application du saint Sacrifice se fait régulièrement, puisqu'une réalité objective est là qui la détermine *in concreto*.

Par cette expression « détermination objective » il faut entendre toute détermination réelle quelconque, formulée n'importe quand, n'importe où, par n'importe qui, ne fût-ce qu'une seule fois, pourvu qu'elle soit une *détermination*.

Tout prêtre, soucieux du bon ordre et de ses responsabilités de conscience, a soin de noter par écrit les intentions reçues, et d'en avoir souvenir actuel, virtuel au moins, au moment où il célèbre. C'est vrai, et l'on ne saurait trop prendre de rassurantes précautions sur ce point-là. Mais, à juger froidement les choses d'après les principes stricts de la théologie morale, ces précautions ne sont pas nécessaires, disons au moins pas toujours nécessaires. Le principe posé au début de cet article peut fort bien se vérifier, sans qu'il y ait eu détails d'écriture, ni même écriture aucune, toutes les fois que le célébrant peut avec certitude se référer, pour *cette* messe, à l'intention que *lui* a annexée le donateur. Au lieu de deux intentions distinctes, concordantes et superposées, on n'en a qu'une alors, celle du fidèle, et cela suffit pour spécifier nettement le vague de la pensée sacerdotale. L'application est valablement accomplie. Encore faut-il, ne l'oublions pas, que la relation *ad intentionem dantis* soit, pour *cette* messe, réelle, nettement déterminée *in individuo*. C'est de quoi il nous faut parler maintenant.

De 2° : *L'intention du célébrant.* — Il faut de toute nécessité qu'elle coïncide avec celle du donateur, c'est-à-dire qu'elle soit *a)* déterminée et *b)* de la détermination même objective qui a accompagné l'offrande de l'honoraire, Faute de la première condition, l'application reste dans le vague, autant dire qu'elle n'existe pas ; faute de la seconde, l'ap-

plication peut être par ailleurs déterminée, mais elle est autre que celle qui a été stipulée au contrat. Dans les deux cas l'intention du fidèle est frustrée ; il n'obtient pas ce pourquoi il a versé l'honoraire ; il y a injustice et le célébrant reste quand même chargé de *cette* messe qu'il n'a pas dite.

Mais faut-il que l'intention chez le célébrant soit actuelle et porte actuellement sur le terme précisé par le donateur ? Non. Ce serait pour le mieux, assurément, et c'est là un idéal dont il convient souverainement de se rapprocher le plus possible.

Nous disons que l'intention actuelle n'est pas nécessaire *in celebrante,* et qu'une intention virtuelle suffit, en prenant cette épithète au sens large. L'important, l'essentiel est que cette intention existe, ou ait existé et influe *hic et nunc* sur l'application déterminée du sacrifice. Or, cette influence et cette détermination peuvent fort bien se trouver réalisées sans que le prêtre en ait *hic et nunc* conscience actuelle.

Joseph a inscrit sur son carnet trois séries de messes (v. g. 15, 8, 23). Il part en voyage, ayant célébré déjà deux messes de la 1re série. Il a oublié ses notes : pis que cela, il ne sait plus combien il y a de messes dans la 2e et dans la 3e série. Il formule tout simplement l'intention de dire chaque série dans l'ordre de son carnet, au fur et à mesure que la précédente sera épuisée, et chaque série pour l'intention inscrite, qu'il a également oubliée. Pas d'intentions actuelles précises, et, cependant, nous avons là tout ce qu'il faut pour que chaque messe réponde exactement à sa détermination objective originaire.

Il en est de même dans le cas où le prêtre, à l'autel, ne sait plus (oubli, négligence...) pour qui il doit célébrer. Il se reporte mentalement à son cahier de messes où une intention est inscrite pour ce jour-là : détermination suffisante encore, parce que 1° en soi objective, et 2° présente implicitement dans la pensée du prêtre qui s'y réfère.

Application suffisante encore si, toute une série de messes étant inscrites sur son carnet, le célébrant *(ut supra,* dans le cas du voyage) sans y penser chaque jour, s'y réfère une fois pour toutes avec la volonté expresse d'abord, habituelle ensuite, de célébrer chaque matin le S. Sacrifice pour l'intention indiquée sur son registre pour ce jour-là.

Application valide, enfin, quand elle est faite simplement, sans autre précision intermédiaire, *ad intentionem dantis.* Cette *intentio dantis* est une détermination réelle, objective, avons-nous dit, qui suffit à fixer l'application, quand le célébrant s'y réfère, n'eût-il ni souvenir ni connaissance d'aucun des détails de l'intention formulée par le donateur.

Commode et de tout repos dans le cas d'une série de messes demandées pour une seule intention (v. g. pour un défunt, pour les défunts en général), le procédé *ad intentionem dantis* devient sujet à caution, dangereux même, s'il y a plusieurs *dantes* ou, émanant d'un même donateur, plusieurs intentions différentes. Il devient alors plus difficile d'assurer l'exacte correspondance de *telle messe* avec l'*intentio dantis* qui s'y rapporte.

Un prêtre reçoit d'un même fidèle trois messes pour des intentions différentes, ou, si l'on veut, trois messes offertes par trois donateurs différents. Il a omis de chercher les précisions voulues. Le voilà à l'autel. Va-t-il dire la messe ad intentionem *dantis* ou *dantium ?* Impossible, car son intention à lui reste dans le vague faute d'une détermination réelle objective à laquelle il puisse se référer. Si encore il y avait des numéros d'ordre entre les messes offertes ou entre les donateurs, il pourrait s'y rapporter et alors l'application serait valable. Mais, faute d'un point d'appui quelconque pour fixer son intention, faute d'une relation réelle de sa pensée avec une précision objective quelconque, faute enfin de satisfaire à la seconde exigence de notre principe initial, l'application convenue n'a pas lieu ; c'est à recommencer.

Aussi est-ce une souveraine imprudence que d'accepter des honoraires de messes sans prendre soin de les incrire *quamprimum* quelque part, là où l'on peut et doit se rafraîchir la mémoire, là où l'on peut au moins se référer par la pensée comme à une source de détermination sûre, à défaut d'autre ; souverainement imprudente aussi, la distribution de messes faites à des confrères sans l'accompagner *par écrit* de leurs intentions correspondantes. Arrivons maintenant à la solution du cas proposé.

* * *

A s'en tenir aux termes de l'énoncé, il faut conclure que ces messes n'ont pas été appliquées validement et que, en justice, on doit les redire, conformément aux intentions des donateurs, réparation grave qui incombe à Pierre en raison de son impardonnable négligence.

On suppose en effet que ces messes ont été confiées à Pierre par plusieurs donateurs et à des intentions différentes. Or, les professeurs, qui ont cru de bonne foi pouvoir se référer *ad intentionem dantis,* n'ont en fait célébré que des messes « vagues », vu l'absence totale de relation concrète avec une détermination objective *ex parte dantis.*

Si l'on considère que Pierre est le *dans* de la formule, son intention ou plutôt ses intentions n'ont pu suffire parce que, par rapport aux trois professeurs, elles sont restées indéterminées, ceux-ci ayant fait un mélange sans aucune correspondance *in individuo* avec elles. Si l'un des donateurs avait demandé : « Quel jour, par qui a été dite ma messe pour telle intention ? » personne au monde, ni Pierre, ni les professeurs, n'aurait pu lui répondre. Or pour qu'il y ait application valable, il faut toujours que pareille réponse puisse être faite.

Si c'est aux donateurs, aux *dantes,* que les professeurs ont rapporté leur intention, même nullité d'application, toujours par défaut de coïncidence concrète de la pensée du célébrant avec l'intention objective déterminée des donateurs.

Ceux-ci avaient, il est vrai, de leur côté, des volontés précises ; mais le malheur est qu'elles ne se soient pas rencontrées, ou peut-être qu'elles se soient rencontrées trop avec la pensée des célébrants. Les trois messes dites le 1er mars ont pu ne tomber sur aucune des intentions reçues par Pierre, et tout aussi bien tomber toutes les trois sur la même. Exemple de la première hypothèse : aucune ne devait être célébrée avant la S. Joseph ; deuxième hypothèse : une seule était fixée à la date du 1er mars, les autres à des dates différentes. On peut varier les exemples.

Dieu, penserez-vous peut-être, peut faire la répartition, lui qui connaît les intentions des donateurs et peut fixer pour chaque messe une application par lui déterminée de manière que dans l'ensemble toutes se trouvent finalement réalisées.

Erreur ! Ce n'est pas d'après les conseils internes de la sagesse divine, qui d'ailleurs profondément nous échappent, que nous pouvons et devons régler ici-bas notre *humaine* conduite, mais d'après les lumières, naturelles et surnaturelles, qu'il a lui-même allumées sur notre route pour l'éclairer, d'après les dogmes et les préceptes qu'il nous a formulés comme unique règle normale de nos jugements et de la rectitude morale de nos œuvres.

Il lui a plu de subordonner l'application de la messe à une intention humaine. Pourquoi ? Peu importe ! C'est ainsi, et c'est son affaire, par où évidemment, en bonne logique, il nous signifie assez que si cette intention fait défaut, il n'y aura pas d'application correspondante, toute *relation* exigeant nécessairement deux termes simultanés *(a quo* et *ad quem)* qui sont, dans le cas présent, l'intention du donateur et l'intention du célébrant.

Quoique surnaturelle au fond et dans ses circonstances, l'oblation du saint Sacrifice est une œuvre humaine, œuvre d'un homme, d'un prêtre, et non de Dieu. C'est donc *humano modo* qu'elle se doit traiter et accomplir. Vaine alors est l'échappatoire par laquelle la conscience prétendrait se décharger sur Dieu des insuffisances qu'elle apporte dans un acte qui lui est propre, qu'elle doit juger et réaliser comme tel, que Dieu lui-même juge et attend d'elle ainsi.

Comme dans tout cas analogue d'application « invalide, » il faut réparer l'injustice commise. Mais par qui doit se faire cette réparation ?

Elle incombe évidemment à celui qui doit endosser l'imputabilité juridique de l'erreur ou de l'omission. Nous disons « imputabilité juridique » pour faire abstraction de la bonne et de la mauvaise foi. Ce qui est dû en justice reste dû jusqu'à paiement. Innocent ou coupable, peu importe ! celui qui *doit* reste débiteur tant qu'il n'a pas liquidé sa dette.

Dans le cas de messes transmises le *Codex* se montre sévère pour le transmetteur, et avec raison. C'est lui, en effet, qui a reçu l'offrande du donateur et a passé avec lui le contrat de justice par lequel il s'est engagé à acquitter, *ad intentionem dantis,* les messes reçues. S'il les transmet à un autre, il transmet aussi par là-même l'obligation contractée, mais il reste responsable des messes jusqu'au moment où il devient certain que les messes transmises ont bien été reçues et acceptées. Si dans l'intervalle les honoraires disparaissaient (naufrage, incendie, vol), l'envoyeur reste chargé en conscience de les acquitter intégralement.

Dans le cas qui nous est proposé, la négligence répréhensible (le défaut de détermination) est imputable, non aux professeurs, évidemment, ni au supérieur Charles non plus, mais à l'envoyeur Pierre, lequel, dès lors, doit porter seul la charge des responsabilités et réparations en cause.

Mais comment doit se faire cette réparation ? Tout simplement en donnant aux donateurs d'honoraires ce qu'ils n'ont pas reçu encore et à quoi en justice ils ont toujours droit : des messes célébrées à leurs intentions.

Pierre aura donc à rechercher ces intentions, et s'il ne les a pas conservées, ou s'il ne peut se renseigner auprès des donateurs, il célébrera ou fera célébrer à ses frais autant de messes qu'il lui en a été confié, en se référant à l'ordre dans lequel il les a reçues, en précisant tout au moins de lui-même une certaine suite qui correspond aux diverses séries que la poste aura apportées le même jour sur son bureau, et pour chaque série (*v. g.* provenant de X... de Y... de Z...) en se référant à l'ordre et aux intentions de ses correspondants, suivant les déterminations dont ils auront eux-mêmes accompagné leur envoi. Pour plus de sécurité, et afin d'éviter quelque nouvel imbroglio, Pierre fera bien d'acquitter lui-même ces messes : c'est le meilleur moyen d'en surveiller l'exacte relation avec leurs intentions respectives.

Si Pierre n'est pas un mythe, cette solution, qu'on lui mettra sans doute sous les yeux, le contristera, et peut-être trouvera-t-il que nous avons été trop prompt à le condamner. Aussi, pour sa défense éventuelle possible, voulons-nous examiner une hypothèse plus acceptable que celle envisagée jusqu'ici, conformément à la lettre et au sens obvie de la question proposée.

On peut fort bien admettre que toutes les messes reçues simultanément de trois endroits différents aient été données pour *une même intention,* par exemple *pro defunctis* en général. Aucune spécification, alors, n'était nécessaire, et les trois professeurs célébrants pouvaient se référer *ad intentionem dantis,* comme à un élément de détermination parfaitement suffisant.

Nous inclinons d'autant plus volontiers à admettre cette hypothèse que, vraisemblablement, Pierre n'a pas dû agir avec la légèreté qu'on suppose, tant il est peu imaginable qu'un prêtre transmette des messes à un confrère sans les accompagner de leurs intentions corrélatives, sans prendre la très élémentaire précaution d'assurer, d'une manière ou d'une autre, l'application voulue par les donateurs.

Q. — Comment doit être interprété le texte concernant la résidence d'un mois, pour la célébration licite du mariage? (Can. 1097, § 1, n° 2).

Est-ce dans le sens strict : cette résidence doit-elle être un domicile ou quasi-domicile commencé?

Est-ce dans le sens large : la future, désireuse de se marier dans une autre paroisse que la sienne, a-t-elle la faculté de venir habiter un mois sur cette paroisse, uniquement pour pouvoir s'y marier et sans l'intention d'y séjourner après le mariage, avec l'intention même de n'y plus séjourner après la cérémonie?

Dans ce dernier cas que doit faire le curé :

1° S'il est consulté avant le mariage par la famille qui désire que la cérémonie ait lieu dans sa paroisse?

2° Si, sans avoir été consulté, il est mis en présence du fait accompli, la résidence sur sa paroisse étant déjà commencée?

R. — Le canon que vous citez, 1097, § 1, n° 2, déclare que, pour ce qui est de la résidence, un curé ou l'Ordinaire du lieu assiste licitement à un mariage lorsque l'un ou l'autre des contractants a domicile, ou quasi-domicile, ou un mois de résidence, dans la paroisse ou le diocèse.

Le texte du canon est pris du décret *Ne temere* (2 août 1907, en vigueur depuis le jour de Pâques 11 avril 1908). Le Code a apporté au texte des modifications importantes, en introduisant la mention de l'Ordinaire, en corrélation avec la création du domicile diocésain, en nommant expressément le quasi-domicile, en supprimant SALTEM *de menstrua commoratione* (cf. décret *Ne temere*, V, § 2). La seule des modifications qui se rapporte à votre présente question est la suppression de cet adverbe.

1° Il faut d'abord absolument écarter votre première interprétation, que vous appelez stricte, et qui serait une interprétation plutôt restrictive que stricte, et même tellement restrictive qu'elle en deviendrait inadmissible. En effet, il est certain qu'en cas d'acquisition de domicile ou de quasi-domicile, aucun délai ne serait nécessaire pour la possibilité du mariage licite. Ainsi, dès l'arrivée dans une paroisse d'un des contractants (régulièrement la future) qui, habitant en fait la paroisse, aurait l'intention d'y demeurer soit toujours (domicile), soit la majeure partie de l'année (quasi-domicile), dès l'arrivée, sans délai, le curé de la paroisse procéderait licitement à la célébration du mariage. Comment dès lors pouvoir admettre que le séjour d'un mois peut désigner un domicile ou quasi-domicile commencé? Pour qu'il y ait ce que vous appelez domicile ou quasi-domicile commencé, il faudrait, outre le fait de l'habitation, l'intention de la résidence, respectivement soit toujours, soit la majeure partie de l'année.

Ainsi le curé, en cas de domicile ou quasi-domicile, pourrait procéder licitement au mariage dès le premier jour de la résidence, et en cas de ce que vous appelez domicile commencé, il ne pourrait procéder licitement au mariage que trente jours après le commencement du séjour *(menstrua commoratione)*. Cette interprétation serait... contradictoire. Elle est impossible, parce qu'une telle contradiction ne peut être supposée voulue par le législateur.

Par ailleurs, il faut prendre les termes dans leur sens naturel et commun. Qui dit *domicile*, dit habitation de fait et intention de résidence définitive, parce que tel est le sens du mot spécifié par la loi (can. 92). Il y a deux choses dans le domicile : la *commoratio*, et l'*animus perpetuo manendi* (ou, bien entendu, la *commoratio* pendant dix ans). Donc quand le droit parlera simplement de la *commoratio*, il voudra signifier le simple séjour, et rien de plus. Quelle différence y aurait-il autrement entre le domicile et la *commoratio?*

Nous écartons donc, de la façon la plus absolue, la première hypothèse.

2° Il s'agit de simple résidence d'un mois. *Menstrua commoratio,* c'est ce que nous traduisons par : un mois de séjour. Mais il n'y a pas : *commoratio per mensem*. Cela signifie que, pour quelqu'un qui commence sa résidence le 1er janvier, par exemple, la *menstrua commoratio* sera acquise le 30 janvier. S'il y avait *per mensem,* le mois devant avoir 30 jours complets (can. 32, § 2) et le commencement du séjour effectif ne coïncidant probablement pas, dans le cas, avec le commencement du jour, c'est-à-dire minuit, le premier jour, 1er janvier, ne compterait pas, et le dernier jour serait le 1er février écoulé : le mariage ne pourrait se faire que le 2 février. (Cf. can. 34, § 3, 3°). — Cette interprétation comptant le mois du 1er au 30 janvier est d'autant plus certaine que, dans le décret *Ne temere,* la S. C. du Concile avait repoussé le texte proposé par le consulteur Mgr Lombardi, *spatium triginta dierum completorum,* pour écrire *menstrua commoratione.*

La S. C. du Concile disait dans le décret *Ne temere : saltem de menstrua commoratione.* Le can. 1097 dit simplement *menstrua commoratione.* Il s'ensuit que les 30 jours, en rigueur mathématique, ne sont pas absolument nécessaires. S'il manquait trois jours sur trente, on pourrait certainement appliquer l'adage : *Parum pro nihilo reputatur*. Avec *saltem,* ce n'était pas possible : il aurait fallu attendre du 1er janvier au 30. Actuellement, grâce à l'interprétation favorable, le mariage pourra être licitement célébré vers le 27 janvier. On peut même dire que si le séjour commence le 1er février, la *menstrua commoratio* est acquise le dernier jour de février. Le mariage pourra être célébré vers le 25, ou le 26 les années bissextiles, sans qu'il puisse y avoir de protestations légitimes.

Ce séjour d'un mois doit être ininterrompu. Il ne suffirait pas d'avoir un simple pied-à-terre dans la paroisse, et d'y venir passer quelques heures chaque jour. Le séjour diurne, dans un magasin, par exemple, serait insuffisant. Mais cela ne veut pas dire qu'une absence de deux ou trois jours, par exemple, même continus, interromprait le séjour, ou mettrait dans l'obligation d'ajouter ensuite le nombre de jours correspondant de résidence, pour parfaire le nombre de trente. Il faut qu'il y ait séjour véritable, mais cela doit s'entendre moralement.

Tout ceci du moins représente notre opinion. On pourra la trouver large, mais il n'est question ici que de *licéité*.

Disons, pour terminer ce point, que la *commoratio* suffit, quelle que soit l'intention des contractants. Peu importe qu'ils ne se soient résolus à cette résidence d'un mois que pour pouvoir se marier en telle paroisse de préférence à telle autre. Il ne peut y avoir ici de fraude, les contractants ne faisant par là que de se mettre dans la position prévue par le droit. Le droit reconnaît la licéité de leur mariage s'il y a *menstrua commoratio;* pourvu qu'ils se soumettent à ce que le droit demande, cela suffit, leur conduite est irréprochable.

3o Quant à la conduite à tenir par le curé, elle est à déterminer par les règles générales qui conseillent la prudence dans les actes ordinaires de la vie.

a) Si le curé est consulté avant le commencement du séjour, il devra éviter deux choses : d'abord, de paraître indiquer un moyen de droit pour attirer chez lui quelque mariage ; mais aussi d'interdire à des fidèles d'user d'une latitude que le droit leur reconnaît. Que le curé donnât l'impression qu'il se sert d'une possibilité laissée par le droit, pour faire célébrer chez lui tels ou tels mariages, ce serait déjà fâcheux. Qu'il le fasse réellement, ce serait certainement moralement répréhensible. Ce serait cependant un de ces actes qui tombent sous la réprobation de la conscience unanime des gens honnêtes sans tomber sous la répression des lois.

Mais le curé n'a pas le droit, ni personne, d'empêcher les fidèles qui le veulent, de profiter de la disposition du droit si clairement indiquée.

Le mieux, si le curé est consulté avant, semble de conseiller ou tout au moins d'insinuer que généralement le lieu de la célébration du mariage est la paroisse du domicile ou du quasi-domicile.

Tout ceci doit se faire avec tact et discrétion. Si le curé se trouve en face de gens résolus, qu'il accepte l'application du droit.

b) Si la résidence dans la paroisse est déjà commencée, cela prouve que les personnes dont il s'agit entendent user de leur droit. Rien n'autorise un curé à s'y opposer. En règle générale, toute observation dans ce cas risquerait d'être déplacée, puisqu'on se trouve en face d'une volonté, en droit irréprochable, et bien arrêtée, et ayant un commencement d'exécution dans lequel on n'est pas intervenu.

Q. — Voici un cas relatif à la question du vœu :

X... promet telle mortification s'il obtient la guérison de sa mère, et la faveur est obtenue.

Plus tard, il interprète son cas dans le sens d'une simple résolution, sans se poser, en autant qu'il se rappelle, la question du vœu ; et il casse sa résolution probablement avec l'idée d'une simple violation de son engagement *ex fidelitate*.

Cependant, peu de temps après, mis en meilleure connaissance de la question du vœu, il se met à douter : « Est-ce véritablement un vœu que j'ai fait ou une simple résolution que j'ai prise ? Et les aurais-je faits l'un et l'autre pour toujours, ou simplement pour tel espace de temps que j'avais particulièrement en vue ? »

Après étude du cas, il me semble y avoir un véritable contrat « *do ut des.* » Or, d'après les principes de la théologie, il suffit de vouloir *sérieusement promettre* pour *s'engager* soit *ex fidelitate,* soit *ex justitia,* et point n'est besoin d'advertance explicite à l'obligation. (Noldin, *De Præc.*, 536, 2, a).

C'est bien ici le cas de mon homme : il a voulu sérieusement s'engager. Mais à la question : « Pensiez-vous vous engager de telle sorte que vous ne pourriez plus manquer à votre promesse sans pécher ? » il doute et ne peut que répondre : « Je croyais bien qu'il me fallait tenir plus tard ma promesse, sans quoi Dieu pouvait me punir en m'enlevant ma mère. Quant au reste, je doute de tout. »

Alors, en supposant qu'il a contracté un engagement constituant un vœu, ne pourrait-on pas interpréter cet engagement dans le sens d'un engagement simplement *ex fidelitate* et non *ex justitia,* et par là ne pas y voir de vœu, mais une simple résolution ?

R. — S'il est des questions embarrassantes, épineuses pour le confesseur et le directeur d'âmes, celle-ci en est une au premier chef. La difficulté pratique que vous éprouvez à discerner un vœu véritable d'une simple résolution n'a pas échappé aux auteurs de théologie morale. Tous la confessent ingénument, en dépit des claires indications de principe qu'ils ont essayé de donner, non sans mérite ni succès d'ailleurs, à leurs lecteurs assidus en vue d'une solution juste. A la lumière de leurs doctes leçons, nous vous exposerons humblement notre avis dans le cas proposé.

Nous pensons n'être pas en présence d'un vœu, mais d'une simple résolution.

Le vœu, dit S. Thomas, IIa IIæ, q. 88, art. 1, comporte trois éléments nécessairement requis : la délibération, le propos de la volonté, la promesse enfin, en laquelle se parachève la raison ou l'essence du vœu : *deliberatio, propositum voluntatis, promissio in qua perficitur ratio voti.* De ces trois éléments, le dernier fixe définitivement le vœu. Son importance n'échappe à personne. Or, il importe de le remarquer, comme l'a fait le saint Docteur, c'est un acte spécial, distinct des deux autres présupposés et requis de toute nécessité : *Promissio procedit ex proposito faciendi, propositum autem aliquam deliberationem præexigit, cum sit actus voluntatis deliberatæ.* C'est dans la distinction de ces divers actes que se produit l'erreur du sujet qui, après coup, essaie une analyse de sa volition. C'est un simple, la plupart du temps, à qui le langage technique des philosophes est totalement inconnu et qui se sert de termes impropres pour exprimer l'acte de sa volonté délibérant, puis décidant de faire telle chose, une mortification par exemple. Il ne distingue pas les actes successifs de son vouloir. Quand vous l'interrogez : « Avez-vous eu l'intention ?... avez-vous voulu ?... » il vous répond : « Oui, j'ai bien voulu. » Or il s'est arrêté, après délibération, au deuxième temps, au *propositum,* qu'il ne distingue pas de la promesse. Pour lui, ce *propositum* est un vouloir. Comme il vient après une délibération, il est réfléchi ; parce qu'il est ordonné à faire

quelque chose, *propositum faciendi,* il est déjà prégnant de la promesse. D'où, en son langage imprécis comme sa science, votre homme croit avoir promis. Il prend pour une promesse formelle ce qui n'est qu'une résolution arrêtée, fermement arrêtée. Or ce n'est pas cela le vœu.

Le vœu est une promesse formelle, un acte postérieur encore à la résolution arrêtée, par lequel le sujet fixe à Dieu ce qu'il entend faire pour lui et lui en donne sa foi, sa parole d'honneur, pourrait-on dire. C'est pourquoi le vœu est défini : « *promissio Deo facta.* » Au commentaire des Sentences, lib. IV, dist. 38, q. 1, art. 3, S. Thomas était peut-être plus explicite en définissant le vœu : « un certain contrat de promesse passé entre Dieu et l'homme, *quidam promissionis contractus inter Deum et hominem.* » Un contrat suppose la rencontre de deux volontés sur un même objet. Une offre, une simple proposition qui n'est pas acceptée n'oblige à rien. Pareillement une simple promesse non acceptée n'oblige pas. Si donc le vœu est un certain contrat de promesse, il suppose que la volonté de l'homme a rencontré formellement celle de Dieu. Cette rencontre constitue proprement l'engagement. Or si la connaissance de cette rencontre, de cet engagement fait défaut, il n'y a pas de contrat, et la promesse n'existe que de nom, mais aucune obligation n'est engendrée. Autrement dit, si le sujet n'a point la conscience claire de prendre vis-à-vis de Dieu un engagement, il ne contracte pas, il ne promet pas au sens formel, il ne fait pas de vœu, mais exprime seulement la décision qu'il prend de faire telle chose. Qu'il l'exprime sous le regard de Dieu qui en est comme le témoin, cela peut être pour lui un stimulant à être constant avec lui-même et à exécuter sa décision, à tenir sa résolution, mais cela ne constituera pas l'engagement formel à Dieu même qui vérifie la définition de la *Somme :* « *promissio Deo facta.* »

N'est-ce point ce qui paraît être le fait de votre homme ? S'il avait senti sur son âme l'emprise du lien qui allait étreindre sa conscience à l'égard de Dieu *à qui,* et non pas seulement *devant qui,* il disait : « Je vous promets, » il en aurait gardé un souvenir plus net. Mais quand plus tard, dans son âme, un scrupule se lève, suscité on ne sait trop par quoi, à l'égard d'un vouloir passé, il n'a pas un sursaut d'inquiétude profonde : « Mais mon vœu ! » C'était au moins le premier doute obvie qui devait l'arrêter. Au lieu de cela, il interprète « sa promesse » dans le sens d'une simple résolution. Cela laisse bien à penser qu'il n'avait pas donné sa parole à Dieu, engagé sa foi.

La question qu'ensuite vous lui avez posée, bien précise : « Pensiez-vous vous engager de telle sorte que vous ne pouviez plus manquer à votre promesse sans péché ? » était excellemment propre à révéler la nature de son acte. Or, il doute encore, il ne sait pas, ne peut pas dire. Une obligation, quand elle est contractée, ne laisse aucun doute sur la conscience du péché en cas de manquement. Que vaudrait l'induction faite d'un effet douteux à une cause certaine, du doute à la certitude ? Elle serait fort sujette à caution et à bon droit rejetée par les logiciens. Le confesseur qui en userait pour urger l'accomplissement d'une obligation ainsi douteuse manquerait aux règles élémentaires de la prudence, risquerait d'obliger à faux et d'imposer aux âmes un joug intolérable. C'est pourquoi nous pensons qu'il n'y a pas lieu pratiquement de conclure chez votre pénitent à l'existence d'un vœu.

Au reste, en présence d'un doute semblable, probabilistes et équiprobabilistes seront d'accord : les uns en vertu de leur principe favori, *lex dubia lex nulla ;* les autres par application du réflexe, *melior est conditio possidentis.* L'obligation est vraiment douteuse : il n'est point certain, loin de là, que la promesse votale ait été émise pour déposséder la liberté d'action du sujet en la restreignant. Les probabilioristes eux-mêmes penseraient-ils autrement ? Tout bien pesé, dans quel plateau de la balance se trouvent les plus fortes raisons : pour le vœu contre la simple résolution, ou pour la simple résolution contre la promesse formelle du vœu ? Il nous semble que ce soit pour cette dernière. Car on ne saurait pas arguer de la réponse d'un homme forcé dans ses derniers retranchements : « Je croyais bien qu'il me fallait tenir plus tard ma promesse, sans quoi Dieu pouvait me punir en m'enlevant ma mère. Quant au reste, je doute de tout. » C'est l'appréhension de la conscience timorée, en proie à des scrupules imaginaires que souvent le démon exploite chez les âmes délicates lorsqu'elles n'ont pas tenu leurs résolutions, par exemple de la méditation du matin. Ce sont les mêmes qui en confession s'accusent d'avoir manqué à leurs promesses au bon Dieu. Pris au pied de la lettre, il faudrait entendre : à leurs vœux. Or personne ne s'y trompe, il s'agit de résolutions arrêtées en présence de Dieu, *propositum faciendi,* et non de vœux proprement dits, *promissiones Deo factæ.* Votre pénitent s'exprime semblablement.

Voilà notre avis. Il ne serait pas désavoué, pensons-nous, par de graves théologiens comme Génicot-Salsmans qui écrit : « Non enim sunt censendi verum votum elicuisse nisi intenderint se *novo vinculo* erga Deum ita obligare ut illud frangere jam non *sine speciali peccato* possint ; » ou le R. P. Vermeersch disant : « In dubio minimum est tenendum. » Nous tenons donc, *in casu,* pour une résolution arrêtée, et non pour une promesse formelle qui parfait le vœu.

La difficulté étant résolue dans ce sens, l'instance tirée du contrat tombe par là-même. Car il n'y a véritable contrat que s'il y a véritable promesse constituée par un acte formel d'engagement de volontés à propos d'un même objet. « Pour s'engager, dites-vous, il suffit de vouloir sérieusement promettre, et point n'est besoin d'advertance explicite à l'obligation. » C'est parfaitement exact. Mais n'oubliez pas de distinguer l'engagement et l'obligation qui sont deux choses différentes, comme la cause et l'effet.

L'engagement, nous l'avons montré, est l'acte formel qui donne naissance au contrat, ou mieux qui fait le contrat, dans l'espèce, le contrat de promesse. Du contrat résulte l'obligation comme l'effet de sa cause. Or de quoi est-il besoin pour parfaire le contrat? De poser la cause qui lui donne naissance. C'est nécessaire, mais c'est suffisant. C'est pourquoi il suffit au sujet de vouloir sérieusement, c'est-à-dire formellement s'engager, pour donner naissance au vœu, contrat de promesse. Mais il n'est pas nécessaire qu'il prenne garde explicitement à l'effet qui découle nécessairement de son engagement pris, l'obligation. Celle-ci est la résultante nécessaire d'une cause librement voulue. Nous disons : d'une cause *librement voulue;* car, nous le rappelons, la promesse est un acte qui vient après deux actes prérequis, la délibération et le propos ou résolution. Qui connaît la nature du feu sait implicitement que son effet est la brûlure, et partant qui appose volontairement le tison enflammé est responsable de l'incendie. Qui connaît la nature d'un engagement sait implicitement que son effet est d'obliger, et du fait qu'il s'engage « sérieusement, » c'est-à-dire en connaissance de cause, il est saisi par l'obligation, qu'il y pense ou n'y pense pas explicitement. Ah! sans doute, s'il ignorait la nature de l'engagement, il ne contracterait pas d'obligation, mais c'est parce qu'il ne ferait pas un acte humain : il ne contracterait pas du tout, il ne ferait pas un vœu.

L'obligation du vœu, enfin, est une obligation de fidélité. « Il appartient à la fidélité de l'homme, dit S. Thomas, art. 3, d'acquitter ce qu'il a promis, » surtout quand sa promesse a été faite à Dieu. « L'infraction au vœu, ajoute-t-il, est une espèce d'infidélité. » Obligation grave, pour le saint Docteur, qui, dans le Commentaire des Sentences, *l. c.*, s'exprime ainsi : « Celui qui omet un vœu fait comme il convient, pèche mortellement, parce qu'il brise la foi ou le pacte qu'il avait conclu avec Dieu. *Et ideo qui votum rite factum prætermittit, mortaliter peccat, quia fidem quam cum Deo iniit frangit.* » Il est intéressant de comparer sur ce point la doctrine de S. Thomas avec celle de nombreux auteurs qui font dépendre de la volonté du sujet la gravité de l'obligation contractée par son vœu. Quelle que soit la matière de la promesse, grave ou légère, une fortune ou un verre d'eau, dès lors que c'est à Dieu qu'on a promis, on ne saurait se soustraire à son obligation, à moins d'impossibilité évidente, sans un péché mortel. La pensée de S. Thomas ne supporte pas d'autre interprétation.

Bref, de fidélité, l'obligation du vœu est grave. Mais une confusion semble ressortir de votre dernière proposition faisant découler du contrat une obligation de *justice* pour attribuer à la simple résolution l'obligation de *fidélité*. Toutes deux résultent du contrat de promesse, celle-ci de soi, celle-là si elle a été spécifiée par la volonté du contractant. La différence consiste en ce que l'obligation de justice crée dans le bénéficiaire de la promesse un droit strict tel qu'il pourra, même devant les tribunaux, en revendiquer l'exécution, tandis que l'obligation de fidélité ne constitue pas ce droit dans la personne du co-contractant. Mais il ne s'ensuit pas que le prometteur soit moins obligé en conscience à tenir sa promesse. Il l'est tout autant, car l'obligation de fidélité à tenir parole est de droit naturel (art. 3, ad 1, *l. c.*), seulement il ne pourra pas être actionné en justice pour l'exécution de sa promesse. Le contrat de promesse obligeant en justice a un avantage sur l'autre : il est plus strict et garantit plus sûrement l'exécution. L'enfreindre est pécher contre la justice commutative en lésant un droit certain qu'on avait reconnu au prochain. C'est pourquoi S. Thomas définissant le vœu *un contrat,* pour sous-entendre cette différence de rigueur que ne comporte pas l'obligation de fidélité, a dit : *quidam,* un certain contrat de promesse. A supposer donc qu'il y ait eu véritable contrat dans le cas de votre homme, vous ne pourriez nullement l'interpréter dans le sens d'une simple résolution sous ce prétexte qu'il engageait *ex fidelitate,* car il y aurait eu véritablement vœu.

Quel péché, après cela, y a-t-il à manquer à ses résolutions? Nous l'avons laissé entendre. Il faudrait dire qu'en soi il n'y en a point, puisque nulle obligation ne résulte d'une simple proposition, même d'une promesse si elle n'est point acceptée, car elle se réduit à une offre. Cependant, dans un sens large, on pourrait dire aussi qu'il y a dans les résolutions que nous prenons, dans nos décisions, un certain engagement envers nous-mêmes. Sans doute, on ne peut être à la fois et sous le même rapport créancier et débiteur; mais il y a une certaine inconvenance, une certaine indignité à l'égard de la raison humaine, à se conduire à la façon des girouettes qui tournent à tout vent. L'inconstance, l'instabilité dans les décisions ne sont point le fait des sages. C'est pourquoi nous inclinons à penser, avec le P. Vermeersch qui s'en réfère à De Lugo contre Suarez, que nos résolutions nous obligent *sub levi.* Au reste, il est bien rare qu'en fait nos manquements ne soient pas accompagnés d'une faute de négligence, de paresse, voire même de mauvaise volonté. Il est vrai que c'est *per accidens.*

Q. — Est-ce *communicatio in sacris* d'assister comme parrain ou marraine à un baptême protestant où il n'est pas facile de s'en dispenser ? (Il s'agit d'une sœur ou d'un frère qui fait baptiser).

R. — Une remarque préliminaire. La *communicatio in sacris* ne se mesure pas aux raisons que peut avoir telle ou telle personne de faire une action. C'est d'après d'autres principes que doit se définir la *communicatio in sacris.* Il faut donc pour répondre à votre question, dire :

1° Si le fait d'être parrain ou marraine dans un baptême administré par un hérétique constitue la *communicatio in sacris ;*

2° S'il y a des motifs qui peuvent permettre d'être parrain ou marraine dans un baptême administré par un hérétique.

Ad I. — La *communicatio in sacris* désigne la participation aux cérémonies du culte. Quand la cérémonie dont il s'agit est le baptême, c'est-à-dire un sacrement, et même un sacrement valide lorsque l'hérétique conserve la matière et la forme requises par l'Eglise et a l'intention d'administrer le sacrement, de faire un chrétien, il est évident qu'il y a là *communicatio in sacris*.

D'après le can. 1258, il faut distinguer deux sortes de *communicatio in sacris*. L'une est active : on prend réellement part, en jouant un rôle précis, à la cérémonie. L'autre est purement passive : on assiste matériellement à un exercice du culte, sans tenir un rôle personnel dans la fonction.

La communication *passive* n'implique pas, nécessairement du moins, une approbation quelconque de l'hérésie ou du rite hérétique. Elle peut avoir un tout autre motif qu'un motif religieux, ce qu'indique le can. 1258 § 2 en parlant de l'assistance en vertu d'un office civil que l'on remplit, ou pour honorer les personnages hérétiques qui sont l'objet du rite, ou leurs parents, à l'occasion d'un enterrement par exemple, d'un mariage, ou même d'un baptême. Si l'on a une raison grave pour assister, en vertu de ces motifs, à une fonction religieuse des hérétiques, si l'on doit par exemple ressentir un grave dommage de son abstention, créer une inimitié dangereuse pour soi ou pour ses proches parents, cette assistance passive ou matérielle peut être *tolérée*. Dans les cas certains, on peut prendre la décision soi-même, sans en référer à l'autorité. Dans les cas douteux, il sera nécessaire d'en informer l'Evêque, qui verra s'il y a, dans les circonstances précises, l'existence de la raison grave requise.

Quant à l'assistance *active*, qui consiste à prendre une part personnelle à la fonction, à y jouer un rôle d'acteur et non plus seulement de spectateur, elle est interdite. Toute espèce de communication active est interdite, *quovis modo*, dit le can. 1258 § 1. Il est évident que le fait d'être parrain dans le baptême conféré par un hérétique est une « *communicatio in sacris* » *grave*. Le parrain joue un rôle déterminé dans la cérémonie, il présente l'enfant à celui qui va le baptiser dans l'hérésie : peut-il y avoir une circonstance plus grave ?

De même, comme le remarque Benoît XIV dans l'Instruction que le Saint-Office envoya par son ordre le 9 décembre 1745, « un catholique remplissant la fonction de parrain dans le baptême des hérétiques, même s'il promet intérieurement d'instruire le baptisé dans la foi catholique (ceci était dit pour mettre à néant un des motifs invoqués par les théologiens qui permettaient d'être parrain dans ces circonstances), extérieurement cependant, il paraît promettre de l'instruire dans l'hérésie ; lorsqu'il sera interrogé, il paraîtra répondre suivant l'intention et la volonté du ministre hérétique qui posera la question ; tout cela est inconvenant et opposé au dogme catholique *(quod utique absonum est et a dogmate catholico alienum)*. »

Etre parrain dans un baptême hérétique, c'est donc agir, parler et promettre en contradiction avec sa foi de catholique. On ne peut nier que ce ne soit une faute très grave.

Ad II. — Quant aux motifs qui excuseraient l'acceptation du rôle de parrain ou de marraine dans le baptême des hérétiques, il n'y en a jamais eu d'admis par l'Eglise.

Nous savons bien que certains théologiens, v. g. Ferraris *(Prompta Biblioth.*, v° *Baptismus*, art. VII, n. 37), ont admis comme excuse une cause grave. S. Alphonse de Liguori lui-même, ordinairement mieux inspiré, a même reconnu comme suffisante une cause *raisonnable* (lib. VI, tract. II, n. 156, 4°). Il est vrai que ce théologien ajoute la restriction : *saltem in Germania*. C'était en effet ce qu'avait dit Laymann (lib. V, tract. I, cap. IX, n. 5) [1].

Quelle que soit l'autorité de ces théologiens, ils se trompent, et ne doivent pas et ne peuvent pas être suivis, parce qu'ils donnent sur ce point une décision contraire aux décisions officielles et authentiques de l'Eglise. Et quelques-unes de ces décisions officielles et authentiques ne sont pas postérieures aux temps où vivaient ces théologiens, ni à leurs écrits.

La S. C. de la Propagande, dans son Instruction de 1729 pour les Missionnaires d'Orient, rappelant une de ses Instructions antérieures de 1719, répétait que la prohibition de la *communicatio in sacris*, en général, était fondée « soit sur le danger de perversion dans la foi catholique, soit sur le danger de la participation au rite hérétique ou schismatique, soit enfin sur le danger ou l'occasion du scandale. » Pratiquement, disait la S. Congrégation, ces dangers existent toujours : « C'est pourquoi il y a interdiction générale de par le droit naturel et divin, dans lequel il ne peut se rencontrer une puissance quelconque qui dispense, ni aucune convenance qui excuse. *Ita universim vetitæ sunt jure naturali ac divino, in quo nec ulla potestas est qui dispenset, nec ulla convenientia quæ excuset.* »

Après avoir exhorté les confesseurs à donner sur ce point à leurs pénitents une ligne de conduite ferme et sévère, la S. Cong. déclarait que la crainte de la persécution n'était pas un motif de dispense : « On a coutume d'objecter la cause de la persécution que les catholiques subiront de la part des hérétiques ou des schismatiques, s'ils s'abstiennent de leurs églises ou de leurs fonctions. Mais que les missionnaires et les directeurs prennent garde et qu'ils se convainquent que le plus souvent la crainte est vaine. Bien plus, en réalité, il est tout à fait nécessaire de ne pas céder à la persécution, parce que cette persécution équivaut à une interro-

[1] Ce serait un suggestif, intéressant, mais fort long travail, que de faire l'énumération de toutes les décisions pratiques fausses et en contradiction avec les déclarations officielles de l'Eglise, qui nous viennent de la Germanie, gravement affirmées et prononcées par des théologiens partout cités, et réputés comme sérieux.

gation sur la foi. » La S. Cong. remarquait que ce que voulaient les hérétiques et schismatiques, c'était arriver, par le moyen de cette persécution, à se faire reconnaître comme les ministres « des vrais rites, de la vraie foi, de la véritable Eglise, et ainsi rendre les catholiques, par le fait même, ou coupables vis-à-vis de leur foi, ou au moins approbateurs de leurs erreurs. »

Il ne faut donc pas s'étonner, après cet exposé officiel des principes, de trouver parmi les notes du can. 1258 § 1, après des textes du *Corpus Juris,* tant de documents pontificaux et d'actes émanant du Saint-Office et de la S. C. de la Propagande, qui interdisent la *communicatio in sacris.* Ces documents sont au nombre de 34.

Quant à ceux qui interdisent *nommément et spécialement* d'être parrain aux baptêmes des hérétiques, il y en a au moins 7, de 1642 à 1864 : S. C. Prop. Fid., 22 sept. 1642, qui cite une défense antérieure sans en indiquer la date ; St-Office, 14 oct. 1676 ; St-Office, sur l'ordre de Benoît XIV, 9 déc. 1745 ; St-Office, 10 mai 1770 ; S. C. Prop. Fid., 12 mai 1789 ; S. C. Prop. Fid., 2 août 1803 ; St-Office, 7 juillet 1864.

Concluons donc avec Noldin, *De præcept.*, n. 39, 2 : « Il n'est jamais permis à un catholique de faire l'office de parrain dans le baptême du fils d'un hérétique qui est baptisé par un ministre hérétique. Longtemps et beaucoup on a discuté en sens divers, pour savoir si cet acte était intrinsèquement mauvais, comme étant une communication dans le rite hérétique même ; la controverse a été enfin terminée par la déclaration du Saint-Office qui décide que c'est absolument défendu, ou par soi ou par d'autres. » C'est la déclaration du 10 mai 1770, que nous avons citée plus haut et qui s'exprime ainsi : *Absolute autem non licere, nec per se nec per alios, fungi officio patrini in baptismis qui hæreticorum filiis ab hæreticis ministrantur.*

La sanction de la *communicatio in sacris,* dans le droit actuel, c'est la suspicion d'hérésie (c. 2316) avec toutes ses conséquences (c. 2315).

Nous ne pouvons que vous donner les décisions de l'Eglise. Tout ce qui s'est dit contre elles est une erreur de doctrine, tout ce qui s'est fait en contradiction avec elles est une faute de discipline. C'est le cas de répéter après Innocent III : *Cum diuturnitas temporis peccata non minuit sed augmentet (c. 4, X, de consuet. in part. decis. I, 4).* Si vous étiez tenté d'alléguer la coutume, lisez le can. 11 du même titre où Grégoire IX expose la doctrine que l'Eglise a toujours soutenue : *Cum tanto sint graviora peccata, quanto diutius infelicem animam detinent alligatam, nemo sanæ mentis intelligit, naturali juri, cujus transgressio periculum salutis inducit, quacumque consuetudine, quæ dicenda est verius in hac parte corruptela, posse aliquatenus derogari.* Pas de coutume contre le droit divin, naturel ou positif.

Q. — Dans la paroisse de X... il y a quelques familles protestantes. Un pasteur vient les visiter de temps en temps, et comme il n'y a pas de temple, il s'installe chez une de ces familles. Or cette famille invite chaque fois les catholiques à aller assister au prêche et aux cérémonies du culte protestant.

Que penser des fidèles qui répondent à l'invitation, sous prétexte de convenance et de courtoisie, assurant que le pasteur ne dit rien qui puisse blesser leurs convictions ?

R. — Assister à un prêche, à des cérémonies du culte protestant, c'est certainement faire acte de *communicatio in sacris* avec les protestants dont vous parlez.

Le droit à appliquer dans le cas, c'est donc le can. 1258. Il distingue la communication active et la communication passive. Nous en avons déjà parlé dans la réponse précédente. La communication active est illicite, dit le canon. Nous avons établi qu'au jugement de l'Eglise, cette communication ne pouvait jamais devenir licite, le Saint-Siège ayant déclaré qu'elle était interdite par le droit divin, naturel et positif.

Le § 2 du même canon 1258 déclare que la communication purement passive aux cérémonies des hérétiques pouvait être tolérée pour les personnes qu'un office civil à remplir appelle à assister aux enterrements, aux mariages et *aux solennités semblables,* dit le texte. Ce sera par exemple un baptême, une cérémonie patriotique, une cérémonie donnée dans un but charitable, etc. Ainsi, dans les pays où le mariage religieux est tenu pour valide par la loi civile, moyennant l'assistance au rite sacré de l'officier de l'état civil, un catholique qui ferait ces fonctions d'officier de l'état civil pourrait assister, uniquement pour le constat légal, à la cérémonie nuptiale des hérétiques. De même pour le baptême s'il y avait des Codes qui compteraient l'inscription à une secte religieuse comme donnant un état civil, etc. Un maire, un membre d'un corps constitué, une autorité civile, judiciaire, ou militaire, officiellement invités, par exemple en France, à l'une des cérémonies qui se font dans les temples hérétiques pour honorer la mémoire des soldats morts pour la patrie dans la dernière guerre, ont, dans leur qualité même, la raison grave, étant données les circonstances, qui suffit pour que leur pure présence, sans plus, bien qu'ils soient catholiques, puisse être tolérée.

Un particulier reçoit une invitation à un mariage, baptême, enterrement, ou à une solennité quelconque hérétique. Il pourra y assister passivement, s'il a pour ce faire une raison grave. Ce sera le dessein d'éviter une inimitié dangereuse, la perte d'une place lucrative difficilement remplaçable, une désunion irréparable dans la famille, et autres motifs graves ; la loi spécifie : *ob gravem rationem.* L'assistance ne pourra jamais être que passive. Etre témoin dans un mariage, être parrain dans un baptême, constitue la communication active. Prendre une part quelconque dans la cérémonie, non seulement servir le pasteur ou ministre

hérétique, mais simplement embrasser une croix par exemple présentée par le ministre, constituerait la communication active toujours illicite : c'est prendre part à la cérémonie. Il en serait de même de chanter dans une de ces cérémonies, soit seul, soit dans le chœur général des assistants. Ces actes ne peuvent être tolérés.

Remarquez que le Code ne laisse la liberté de profiter de la tolérance pour la communication passive, que lorsque le motif de l'assistance, motif grave, existe certainement. Lorsque le cas de l'existence de la cause, ou de sa gravité, est douteux, tout fidèle a le devoir d'en référer à son Evêque, de lui exposer toutes les circonstances, et évidemment d'agir suivant le jugement porté par l'Evêque.

Notons enfin que, même au cas de l'existence d'une cause suffisamment grave, il faudra toujours que le danger de perversion pour ceux qui assisteront à la cérémonie hérétique, et le danger de scandale pour ceux qui constateront ou apprendront la participation, soient écartés. S'ils sont à craindre, s'ils demeurent, dans un cas particulier, la communication même passive est interdite, parce que nous retombons, en la circonstance, dans la défense du droit naturel.

Tels sont les principes. Dans le cas que vous proposez, le tout est de savoir, 1° s'il y a communication active, ou seulement communication passive ; 2° dans le cas où il n'y aurait que communication passive, s'il y a raison grave de tolérer cette participation, et 3° dans le même cas, s'il n'y a aucun danger de perversion ou de scandale à agir ainsi.

I. — Quant à l'activité ou la passivité de la participation.

Il faut considérer à part le prêche et les cérémonies.

a) Si le prêche, comme du reste le nom l'indique, est une *instruction* dans la secte hérétique, et non un simple discours (patriotique, charitable, funèbre, etc.), il y a communication *active*. Rien assurément ne semble plus passif que d'écouter un discours. Cependant le prêche, l'instruction dans la secte hérétique, ne peut avoir lieu sans auditeurs. Faire acte d'auditeur, écouter, c'est, par cette seule présence, prendre une part, à quelque égard constitutive de l'acte religieux. La loi disant *quovis modo active assistere,* nous pensons que l'assistance à un véritable prêche, est une communication active, quoi qu'il y paraisse. Au moins faudrait-il que le motif qui permettrait l'assistance à un prêche fût exceptionnellement grave. Les théologiens qui ne classeraient pas l'assistance au prêche dans la participation active, en feraient une classe de communication à part, une communication *quasi active,* si l'on peut dire, et seraient unanimes à exiger l'exceptionnelle gravité de la cause.

Dans le cas proposé, l'assistance au prêche ne saurait être tolérable. Les fidèles dont vous parlez commettent un acte gravement interdit.

b) Pour ce qui est des cérémonies, si les fidèles qui y assistent ne sont là qu'en spectateurs, sans prendre une part quelconque au rite, la participation n'est que passive. S'ils répondent quoi que ce soit, ou spontanément, ou lisant des paroles dans un rituel, à une interrogation de l'officiant, s'ils chantent, embrassent un crucifix, reçoivent un objet, présentés par l'officiant, la participation est active. Il faut vous renseigner exactement sur ce qui se passe dans ces réunions, et en quoi consistent de façon précise ces cérémonies. Vous jugerez alors suivant les principes que nous avons exposés et les exemples donnés, si la communication est active ou passive.

II. — Existe-t-il, dans le cas, la *cause grave* nécessaire à la tolérance de la communication passive ?

Nous ne le pensons pas. Il nous semblerait très difficile de soutenir l'opinion opposée. La raison de convenance, de courtoisie, ne suffit pas. Il faut aussi que les principes de convenance, de courtoisie, aient une raison grave d'être appliqués dans le cas. Le simple motif de convenance, qui consiste en ceci qu'il est bon qu'on réponde à une invitation que l'on a reçue, sans plus, ne suffirait pas. La courtoisie qui conduit à honorer de sa présence la réception faite par des amis à leurs hôtes, ne suffit pas. Il y a bien là l'*honoris causa* du canon : c'est pour rendre un honneur aux personnes qu'on assiste aux cérémonies, et non pour participer à un rite religieux comme tel ; mais il n'y pas la *raison grave* de rendre cet honneur, d'agir suivant ce principe de convenance ou de courtoisie.

Par ailleurs, il n'est pas possible d'admettre que le motif grave se renouvelle *à chaque fois* qu'une de ces cérémonies a lieu, que le pasteur vient dans l'endroit habituel de réunion.

Par conséquent il n'est pas permis d'appliquer au cas la tolérance que le can. 1258 déclare possible en certaines circonstances.

Bien plus, il est à remarquer que ce canon tolère, *positis ponendis,* la participation aux enterrements, mariages et solennités semblables, mais nullement aux actes rituels du culte hérétique, actes de prière, de prétendus sacrifices, ou autres. Là, le motif de l'*honoris causa,* si tant est que l'*officium civile* ait parfois son application, ne se vérifie pas.

Nous pensons donc que l'assistance aux cérémonies dont vous parlez, même l'assistance purement passive, dans le cas, n'est pas tolérable, pour défaut de la raison grave requise par la loi.

Ceci pour les cérémonies. Quant au prêche, nous avons dit que la raison exceptionnellement grave qui serait nécessaire dans l'opinion la plus bénigne, n'existe pas.

III. — Le danger de perversion ou de scandale sont-ils écartés dans le cas ?

a) Le simple fait que les fidèles dont il s'agit répondent que la convenance et la courtoisie les obligent à assister à ce prêche et à ces cérémonies, et l'assurance qu'ils donnent que rien n'est dit par le pasteur « qui puisse blesser leurs convictions, » ce seul fait nous paraît prouver non seulement

que le danger de perversion existe, mais encore que l'œuvre de perversion est en train de s'opérer.

A vrai dire, le prétexte de convenance et de courtoisie pourrait n'être que l'indice d'une conscience faussée ou erronée. Cependant nous ne pensons pas que l'on puisse arriver, sur ce point où l'âme véritablement croyante et intacte dans sa foi doit être d'une délicatesse sévère, à une telle persuasion, sans que la perversion soit déjà acquise à un certain degré.

Quant à l'affirmation que rien dans le prêche en particulier n'offusque leur foi, cela prouve peut-être que ces fidèles ne comprennent pas la véritable portée, et des enseignements que leur donne le pasteur, et de ceux que leur donne leur curé. Il n'est pas possible que l'hérésie parle le même langage, livre la même doctrine que l'Eglise catholique. Cela peut prouver aussi que ces fidèles, d'ailleurs peu instruits, en sont déjà parvenus au degré suffisant de perversion pour ne plus savoir distinguer la doctrine catholique de l'hérésie.

b) Quant au scandale, nous ne pouvons croire que, dans une paroisse de campagne, où tout se sait, où l'on juge de tout avec une simplicité naïve et droite, l'assistance *habituelle* des *mêmes personnes* qui sont réputées catholiques, à un prêche *régulier,* à des cérémonies qui se renouvellent, ne produise pas le scandale chez même des esprits sérieux et pondérés.

L'expérience prouve d'ailleurs que dans les paroisses mi-parties de catholiques et de protestants, la séparation des croyances produit souvent des convictions plus fortes et plus intransigeantes.

Notons enfin, pour terminer, que dans certains diocèses il peut y avoir des règles particulières, des lois véritables qui sont plus sévères que le droit commun, et qui le précisent pour telles ou telles cérémonies. Il faut obéir à ces lois, d'autant plus qu'elles sont basées sur une présomption d'un péril spécial et local de perversion.

Pour tous ces motifs, la conduite des fidèles dont vous parlez dans la paroisse de X... nous paraît gravement illicite.

Q. — Un confesseur extraordinaire de religieuses leur donne pour pénitence sacramentelle toutes les prières vocales, mentales, oraisons jaculatoires, sacrifices, qu'elles feront jusqu'à la confession suivante. C'est afin d'étendre à toutes ces prières et à ces actes la vertu sacramentelle que renferme la pénitence imposée par le confesseur.

Que penser de cette pratique ? La pénitence ne doit-elle pas être proportionnée aux péchés accusés ? Cette vertu sacramentelle ne produit-elle pas un effet aussi intense dans un *Memorare* imposé par le confesseur que dans dix Chemins de Croix que la pénitente s'est imposés au cours de la semaine, que dans toutes les prières, méditations, sacrifices qui ont été laissés à son choix, à sa ferveur plus ou moins grande et par conséquent à sa volonté ? N'est-ce pas au confesseur, en sa qualité de juge, à imposer la pénitence et à la préciser, et non au coupable qui reçoit la sentence et la punition ?

R. — A son tribunal, Dieu a frappé le péché d'une double peine, éternelle et temporelle. La première est toujours remise avec la coulpe par l'absolution, la seconde pas nécessairement. Rarement, quand la contrition revêt de particulières conditions de ferveur et de perfection, la peine temporelle est remise par l'absolution. Ordinairement donc, cette peine demeure après l'absolution comme une dette au compte du pécheur, qui sera tenu de la purger en l'autre monde s'il n'a pas pris soin de se libérer dans celui-ci. La perfection du sacrement de pénitence appelle donc un complément à l'absolution, car, institué pour la rémission des péchés, il n'atteindrait pas pleinement son but, s'il ne possédait la vertu d'éteindre toute la dette du péché si grande qu'elle puisse être. Ce complément, c'est la satisfaction. Comme son nom le laisse entendre, elle est une réparation, une restitution par laquelle le pécheur donne satisfaction aux légitimes exigences de l'offensé, qui, alors seulement, donne quittance au débiteur. Dans le langage ordinaire, c'est aussi la punition ou la pénitence du coupable.

C'est donc d'autorité qu'au tribunal de la pénitence, le confesseur, juge suppléant de Dieu auprès des hommes, impose au pécheur une pénitence ou satisfaction. Pour lui, c'est une obligation à laquelle il ne saurait se dérober sans péché : « *Debent* sacerdotes Domini, » dit le concile de Trente, sess. XIV, c. 8. Et pour se conformer à la justice du Maître dont il tient la place, il doit, ajoute le même concile, mesurer l'étendue de la peine qu'il impose à la gravité des fautes soumises à son jugement : « Debent sacerdotes Domini, quantum spiritus et prudentia suggesserit, *pro qualitate criminum* et pœnitentium facultate, *salutares et convenientes satisfactiones injungere ;* ne, si forte peccatis conniveant et indulgentius cum pœnitentibus agant, levissima quædam opera pro gravissimis delictis injungendo, alienorum peccatorum participes efficiantur. » Que le confesseur impose donc une satisfaction proportionnée, et celle-ci, équivalente par hypothèse à la peine temporelle qui demeure exigible après l'absolution, soldera complètement la dette restante du péché pardonné. — Mais à combien s'élève la dette restante d'une part, et dans quelle proportion nos satisfactions la peuvent-elles compenser d'autre part ? Nous n'en savons rien. Une satisfaction, un chemin de croix par exemple, remet une certaine quantité de peine selon le bon plaisir de Dieu, mais que nous ignorons. C'est pourquoi nous ne sommes jamais certains, à moins d'une révélation divine, que nos péchés soient totalement expiés, et nous avons toujours lieu d'appréhender pour nos défunts à présent, et pour nous plus tard, les flammes du purgatoire. Mais ce que nous pouvons dire, c'est que, toutes choses égales, c'est-à-dire en des conditions absolument identiques, deux actes de satisfaction, deux chemins de croix, par exemple, auraient une valeur d'expiation double et éteindraient une dette deux fois plus grande. Si un chemin de croix avait pour effet de rémission 10, deux chemins de croix auraient pour effet 20. Mais,

remarquons-le bien : *toutes choses égales*. Car si deux actes objectivement identiques sont accomplis dans des dispositions subjectives de charité inégales, l'équité demande qu'ils aient une valeur de rémission différente.

C'est à ce point précis que vient l'objection : — Tout cela se vérifie quand il s'agit de satisfactions libres, choisies par le pénitent et accomplies indépendamment du sacrement de pénitence ; mais la valeur sacramentelle de rémission, quand il s'agit d'une pénitence ou satisfaction imposée par le confesseur dans le sacrement de pénitence, n'est-elle donc pas la même, quelle que soit l'œuvre imposée, un *Memorare*, une dizaine de chapelet ou un chemin de croix ? Car enfin, elle agit *ex opere operato*, elle tire son efficacité du sacrement.

Ce raisonnement suppose que la vertu sacramentelle de la satisfaction imposée consiste *in indivisibili*, comme la vertu de l'absolution qui efface tous les péchés ou n'en efface aucun. Mais c'est se tromper sur le sens de la formule consacrée : *ex opere operato*. Que veut-elle dire, en effet ? Que la pénitence imposée est, en vertu de son élévation à la dignité sacramentelle, infailliblement appliquée à la remise de la dette temporelle due au péché pardonné. Sans cette élévation, elle aurait sa valeur *ex opere operantis*. Elle pourrait être ordonnée à l'expiation de la peine, si, d'une part, le pécheur l'offre à Dieu dans ce but, et si, d'autre part, Dieu veut bien l'accepter pour cela, mais elle n'y serait pas nécessairement affectée. Au contraire, si elle entre dans le sacrement, elle est nécessairement affectée à la solde de la dette, à la purgation de la peine. Le chemin de croix imposé en pénitence produira infailliblement une remise de peine temporelle. C'est pourquoi le concile de Trente prescrit au confesseur de donner des pénitences proportionnées aux péchés accusés, car s'applique tout ce que nous avons dit précédemment. Le juge doit avoir en vue la satisfaction de la justice divine et la libération totale du pécheur. Que suivant les dispositions du pénitent, d'où dépend comme point de départ la valeur rémissive de la satisfaction qu'il impose, il proportionne la pénitence à la gravité des fautes accusées, et si cette proportion est telle qu'entre la peine temporelle et l'œuvre satisfactoire imposée se réalise une équation parfaite, du coup la peine sera compensée, satisfaction sera faite et libération obtenue. Mais la pénitence est-elle insuffisante ? le purgatoire a des droits sur le pécheur. Est-elle en excédent ? le surplus est recueilli dans le trésor de l'Eglise. Il n'est donc pas inutile, mais salutaire d'élever à la dignité sacramentelle des œuvres nombreuses, puisque certainement elles seront affectées à la remise d'une dette dont nous ignorons toujours le montant.

Pour ces raisons, le confesseur extraordinaire de vos religieuses a voulu élever à la dignité sacramentelle toutes les bonnes œuvres de ses pénitentes d'occasion. Il le pouvait, car, en soi, rien ne s'y oppose. Vous y trouvez pourtant un inconvénient : la pénitence ainsi imposée perd son caractère pénal dès lors qu'elle est abandonnée au libre choix du pénitent.

Essayons de raisonner cette impression. Ce confesseur doit imposer une pénitence. S'il disait au pénitent : « Vous ferez la pénitence que vous voudrez, une prière, une aumône, une bonne œuvre de votre choix, mais vous en ferez une, » ne serait-ce pas une vraie pénitence ? Evidemment oui. Le confesseur, au tribunal de la pénitence, n'a pas, comme le juge de la cour d'assises, affaire avec un inculpé qui cherche à esquiver la peine ; son pénitent est un coupable qui se livre de plein gré à la justice, demande grâce et pardon : « J'en demande pardon, dit-il, à Dieu, et à vous, mon Père, pénitence et absolution, si vous m'en jugez digne. » A un tel coupable, on peut faire confiance, et le jugement ne sera pas frustré parce que la pénitence aura été laissée à son choix. C'est encore mieux si vous lui dites : « Je vous donne pour pénitence toutes vos prières et toutes vos bonnes œuvres. » Quand il s'agit d'âmes timorées, comme le sont vos religieuses, il n'y a rien à craindre, sinon d'enrichir le trésor de l'Eglise. Sans doute, le concile a demandé de proportionner la pénitence aux péchés, mais aussi aux facultés du pénitent : *et pœnitentium facultate*. C'est ce qu'a fait le confesseur extraordinaire. Il a eu en vue le plus grand bien de ses pénitentes, l'entière expiation de leurs péchés, et a pris garde à leurs dispositions autant et plus qu'à la qualité de leurs fautes.

Du reste, l'élévation de toutes les actions de notre vie à la dignité de satisfaction sacramentelle n'est point le songe de quelque moraliste en surenchère de mysticité. La formule de l'absolution est suivie de ces paroles par lesquelles tout bien accompli, toute souffrance supportée par le pénitent sont ordonnés à la rémission des péchés : « Quidquid boni feceris aut mali sustinueris, sint tibi in remissionem peccatorum. » Qu'il s'agisse de la remise de la peine temporelle et non de la coulpe enlevée par l'absolution, c'est l'évidence. Or, par cette prière, l'Eglise n'aurait-elle pas voulu précisément élever à la dignité sacramentelle toutes nos œuvres, afin qu'elles concourent *ex opere operato* à la remise de la peine temporelle qui subsiste encore après le pardon de la coulpe ? De graves auteurs comme De Lugo l'ont contesté. Mais après de nombreux théologiens, S. Alphonse dont l'autorité nullement douteuse dans l'Eglise s'auréole en la circonstance du prestige incontesté de l'Angélique Docteur qu'il invoque [1], ne craint pas d'affirmer que c'est l'opinion de beaucoup plus probable et commune : « Longe probabilius et communius ex D. Thoma *(Quodl.* 3, a. 28) affirmant hanc elevationem. » Votre confesseur extraordinaire est donc en excellente compagnie pour défendre son opinion.

Est-ce à dire que nous ne reconnaissons pas le bien-fondé de votre impression ? Nullement. Mais

[1] Cf. *Ami* du 2 avril, p. 215 et suiv.

la différence qui vous sépare n'est point si grande, et sans rien modifier, au fond, de sa manière de voir, le confesseur extraordinaire de vos religieuses lèverait facilement vos scrupules s'il procédait un peu différemment. Il lui suffirait de repérer dans l'accusation qui lui est faite tel ou tel péché qui lui paraît devoir être l'objet d'une répression plus spéciale en vue de la perfection de telle ou telle vertu à proposer à sa pénitente. Et alors, 1° il imposerait à sa cliente une pénitence précise en rapport avec ce péché, et 2° il l'avertirait qu'il élève à la dignité sacramentelle toutes les autres prières et bonnes œuvres qu'elle fera jusqu'à sa prochaine confession. Ainsi la pénitence imposée serait proportionnée à la qualité des péchés, aux dispositions du pénitent, médicinale, afflictive, et en même temps toutes les bonnes œuvres de la vie seraient une satisfaction sacramentelle procurant *ex opere operato* la remise de la peine temporelle attachée aux péchés pardonnés.

Q. — Le can. 1223 permet à chacun de choisir le lieu de sa sépulture en dehors de la paroisse où l'on est domicilié.

Est-ce que le curé de l'église sur laquelle s'est porté le choix du défunt est obligé de verser une part des sommes perçues à l'occasion des funérailles, à l'église du lieu où était fixé son domicile ?

R. — Oui, incontestablement, l'*ecclesia tumulans* en raison du choix de sépulture est généralement tenue de verser à l'église paroissiale du défunt la *quarta funeraria*.

C'est le principe : toute église qui n'est pas l'église paroissiale du défunt, et qui, à quelque titre que ce soit, même légitime, comme c'est le cas en particulier lorsqu'il y a élection de sépulture, devient l'*ecclesia tumulans,* doit la *quarta funeraria* à l'église paroissiale. Nous avons exposé la doctrine en 1923, p. 445. Vous trouverez indiqués à cette référence les trois cas qui seuls peuvent exempter l'*ecclesia tumulans* de cette redevance. Si votre église ne peut en invoquer aucun, la *quarta* est due.

Vous parlez d' « une part des sommes perçues à l'occasion des funérailles. » Reportez-vous à la référence marquée, p. 446, 4°, la réponse à la question : *Sur quoi compte-t-on la quarta ?* précisera ce point que vous touchez très vaguement.

— Votre question nous permet de revenir sur un détail de ce dernier point, qui nous a valu une observation de l'un de nos correspondants. Nous avons dit que la *quarta* n'avait pas à être prélevée sur la première des trois parties des funérailles, la *translatio cadaveris,* la levée du corps et sa conduite à l'*ecclesia tumulans*. Un de nos lecteurs s'est récrié. Sans doute avons-nous été trop bref, et n'avons-nous pas suffisamment distingué les cas divers qui pouvaient se produire.

Si le défunt est mort dans sa paroisse et qu'il doive être enterré ailleurs, en vertu de l'élection de sépulture, ou de l'existence d'un caveau familial, le curé du défunt fait la levée du corps, et conduit son paroissien décédé jusqu'à l'église où se fera la cérémonie des funérailles, ou jusqu'à la gare, ou jusqu'au port, suivant les circonstances. Cet acte appartient au curé. C'est lui seul qui a le droit d'y procéder. La question de la *quarta* ne se pose pas ici. Pour cet acte religieux, ce n'est pas la *quarta* qui est due au curé, mais la totalité des émoluments afférents à cette première partie des funérailles.

C'est là le cas ordinaire, c'est celui que le droit prévoit, et nous n'avions à nous occuper que de celui-là.

Si le curé s'entend avec le recteur de l'*ecclesia tumulans,* et décide, de concert avec ce dernier (quand la paroisse, par exemple, est contiguë), que ce recteur ira prendre le corps à la demeure mortuaire et le conduira à sa propre église, ceci n'est plus le cas régulier. Nous disons bien *régulier,* et dans tous les sens, car le canon 1230 prévoit l'entrée, dans une paroisse étrangère, du curé propre du défunt, mais non celle du curé de l'*ecclesia tumulans* dans la paroisse du défunt. Ce cas n'est donc pas régulier. Nous n'avions pas à en traiter. Tout dépend ici des conventions faites entre les deux curés, et peut-être des coutumes et règlements diocésains qui ont dû régir le cas dans les régions où cela se pratiquerait de la sorte. Il serait logique, en l'occurrence, que le curé qui n'exerce pas son office, — car il ne s'agit pas seulement ici d'un droit, — ne reçoive que strictement son droit curial, le *jus stolæ* qui lui revient toujours, même en cas d'absence, et qu'il ne faut pas confondre avec la *quarta,* les deux choses n'ayant rien de commun (que sans doute d'être dues l'une et l'autre).

Si le défunt meurt dans une autre paroisse que la sienne, il doit, suivant le droit (c. 1218) et généralement, être transporté dans sa paroisse pour la sépulture. Là encore, la levée du corps doit régulièrement être faite par le curé de la paroisse du défunt, et non par le curé de la paroisse de la mort. Si le curé propre ne fait pas la levée du corps dont il est le ministre juridique, nous retombons dans le domaine extra-juridique des conventions particulières. En dehors de ces conventions qui sont la loi des parties, et en dehors des coutumes et règlements diocésains, nous croirions qu'ici rien ne serait dû. C'est un privilège du curé que de pénétrer sur la paroisse étrangère à sa charge pastorale. S'il n'use pas de son privilège, il n'a rien à réclamer. D'autant plus qu'il impose à un autre curé un office qui n'est pas le sien. Notez en effet que pour cette levée du corps dans la paroisse étrangère, la loi dit que ce n'est pas seulement le droit, mais l'office, la charge du curé propre, *non solum jus, sed etiam officium habet* (can. 1230, § 1).

Si le défunt ne peut être transporté dans sa paroisse (cf. c. 1218, § 2), rien n'est dû, pas plus pour la levée du corps que pour les deux autres parties des funérailles. C'est en fait l'un des cas où la *quarta funeraria* n'est pas due, c'est même le

plus pratique des trois cas que nous avons indiqués comme exemptant du versement de la *quarta*.

Si la paroisse où le défunt est mort se trouvait être aussi, par hasard, celle de l'élection de la sépulture, la *quarta* serait due pour les trois parties de la fonction des funérailles. C'est là le cas, sans doute assez rare, dont nous n'avions pas fait mention.

Avec cette explication supplémentaire, en vous reportant à l'*Ami* de 1923, vous aurez tous éclaircissements sur le point qui vous préoccupe.

LITURGIE

Q. — Le Petit Office de la Sainte Vierge se dit dans toutes ou presque toutes les Congrégations de femmes. J'ai remarqué qu'il se dit avec des cérémonies extérieures qui diffèrent de congrégation à congrégation. Ici les sœurs se remplacent pour présider l'office et entonner les versets. Là elles tournent le dos au St-Sacrement pour se courber profondément vers la présidente pendant le *Confiteor*. Ailleurs elles étendent les mains pendant la récitation de l'antienne à la Sainte Vierge. Y a-t-il une manière officielle, approuvée par l'Eglise et à laquelle toutes les religieuses devraient se conformer quand elles récitent en commun le Petit Office de la Sainte Vierge ?

R. — Pour la récitation en commun du Petit Office de la Sainte Vierge, surtout à la chapelle, le cérémonial n'est autre que pour la célébration non solennelle de l'office capitulaire ou conventuel.

a) Il est tout à fait conforme aux traditions chorales que le président de l'office, — l'*hebdomadier*, — change chaque semaine. Il peut en être de même de ceux qui sont chargés de dire les versets. Ce qui ne serait pas normal, ce serait qu'il y eût deux présidents successifs au cours de la même heure de l'office.

b) A la chapelle, on aura soin de disposer les sièges de telle manière qu'à aucun moment de l'office les religieuses n'aient à tourner directement le dos au St-Sacrement.

c) L'extension des mains pendant la récitation de l'antienne finale à la Sainte Vierge est une innovation qui ne nous semble pas à conserver.

Q. — Il me semble avoir lu il y a peu de temps un document, vraisemblablement de la S. C. des Rites, portant interdiction d'avoir dans une église ou chapelle des statues ou tableaux reproduisant le même mystère, le même fait, etc. Est-ce dans l'*Ami* que je l'avais lu ? J'ai pourtant cherché, trop vite peut-être ; mais je n'ai plus trouvé.

R. — Voici, du moins dans sa partie essentielle, le document auquel vous faites allusion : « Firma ecclesiastica Liturgiæ regula est, ab hac S. Rituum Congregatione continenter inculcata, in una eademque ecclesia, eoque magis in uno eodemque altari, duas pluresve depictas tabulas aut statuas unum eumdemque Cælitem referentes, vel si agatur de Ssma Virgine, Deiparam referentes sub uno eodemque titulo invocatam, publicæ venerationi exponi non posse... » (S. R. C., Circulaire du 20 mai 1890, n. 3732).

C'est là une loi traditionnelle, qui ne souffre aucune exception. *(Ibid.)*. On ne saurait donc tolérer dans une seule et même église ou chapelle plusieurs statues ou images du même saint, ni plusieurs représentations de la Sainte Vierge sous le même vocable liturgique, v. g. celle de N.-D. du Rosaire et celle de la Madone du Rosaire de Pompéi. (S. R. C., *ibid.* ; 24 févr. 1890, n. 3723). Au contraire, il pourrait y avoir en même temps une statue ou image de l'Immaculée-Conception et une autre de N.-D. de Lourdes, celle-ci avec les attributs de l'apparition. (S. R. C., 27 août 1892, n. 3791).

Tout cela a été rappelé par l'*Ami* en 1921, p. 320, et en 1924, p. 304.

Q. — Le patron de ma paroisse est S. Eloi (1er décembre). L'office se trouve dans le Propre du diocèse. Depuis un temps immémorial, on ne fait pas la fête au village ce jour-là ; on l'a reportée au 24 ou 25 juin, qui coïncide avec la translation des reliques de S. Eloi. L'office de cette translation aurait existé au Propre de l'ancien diocèse de Noyon ; il ne se trouve pas dans celui du diocèse actuel de Beauvais : on y prend, paraît-il, l'office de la fête de S. Eloi. J'avais demandé à l'évêché de supprimer la difficulté, en désignant comme patron de mon église la translation des reliques de S. Eloi. C'est fait. Et la fête a lieu désormais comme auparavant à la Saint-Jean, avec laquelle elle se trouve en occurrence. Il y a le lendemain un service traditionnel pour les défunts de la paroisse.

1° Dois-je faire au Bréviaire la fête de la translation des reliques de S. Eloi, patron de mon église, à l'époque de la Saint-Jean, ou faire *privatim* au Bréviaire seul la fête de S. Eloi le 1er décembre avec octave simple ?

2° Quelle solennité faire le dimanche qui suit le 24 ou le 25 juin : celle de S. Jean-Baptiste, ou celle de la fête patronale du village ?

R. — Ad I. Lorsqu'une église en possession d'une relique insigne de quelque saint se trouve autorisée à faire l'office de celui-ci, on doit, sauf indult, choisir pour cela non l'anniversaire de la translation de ladite relique, mais la date même de la mort du saint, ou du moins le jour assigné à sa fête dans le calendrier ou dans le Martyrologe. (S. R. C., 3 juin 1662, n. 1234, ad 1 ; Cavalieri, de Herdt, Placenza, etc.). A plus forte raison, l'on ne peut, à moins d'un empêchement liturgique ou d'une concession pontificale particulière, fixer la fête d'un Patron de lieu à un jour autre que son jour *natal* ou *quasi-natal*, v. g. au jour anniversaire de la translation de ses reliques dans une autre église ou même dans un diocèse étranger. (De Herdt).

En conséquence, S. Eloi, qui est vraisemblablement et le Patron principal de la commune dans laquelle vous résidez et le titulaire de votre église paroissiale [1], doit, sauf le cas d'occurrence accidentelle avec le premier dimanche de l'Avent [2], avoir sa fête chez vous le 1er décembre, sous le rite double de 1re classe avec octave commune [3]. Pour

[1] Sur la distinction qui existe entre le *Patron* proprement dit d'une circonscription territoriale civile et le *titulaire* de l'église, voir *Ami* 1925, p. 10.

[2] Dans ce cas, l'office de S. Eloi serait reporté sous le même rite au lundi 2 décembre.

[3] Et non pas seulement avec octave simple.

célébrer cette fête à une autre date, il vous faudrait une autorisation expresse du Saint-Siège.

En l'absence d'une telle autorisation, pourriez-vous du moins user de la faculté mentionnée dans les nouvelles rubriques du Missel (tit. IV, n. 2), et célébrer *ob concursum populi* une messe solennelle de S. Eloi le 24 juin ? Nullement, car cette faculté n'est accordée que pour le jour d'incidence d'une fête accidentellement transférée, commémorée ou omise. Or, ce n'est pas, à cette date, le cas pour S. Eloi.

Ad II. Etant donné ce qui précède, la seconde question est sans objet jusqu'à nouvel ordre.

Q. — 1° Quelle messe peut-on célébrer le 2 novembre à l'enterrement d'un enfant de cinq ans ?

2° A la grand'messe, le diacre pourrait-il donner la communion ? Le pourrait-il, même avec des ornements noirs ?

R. — Ad I. Il faut envisager une double hypothèse.

a) Si, comme en 1924, le 2 novembre tombe un dimanche, on peut ce jour-là, à l'occasion de la sépulture d'un enfant baptisé mort avant d'avoir eu l'usage de la raison, célébrer en présence du corps une messe conforme à l'office occurrent. Mais on ne serait pas autorisé à prendre dans la circonstance la messe votive des Anges ; celle-ci n'est en effet permise aux funérailles des petits enfants que les jours admettant la célébration des messes votives strictement privées[1]. (S. R. C., 8 févr. 1879, n. 3481, ad 2 ; 30 janv. 1880, n. 3510).

b) Quand le 2 novembre tombe hors du dimanche, il ne comporte désormais que les messes de la Commémoraison de tous les fidèles défunts. (Cf. Nouv. rubr. du Missel, tit. II, n. 3 ; S. R. C., 28 févr. 1917, *Urbis et Orbis ;* 26 févr. 1919, *Urbis et Orbis).* Or, comme l'*Ami* en a déjà fait la remarque, il est inadmissible que l'on intercale une messe de *Requiem* dans le cérémonial de la sépulture d'un petit enfant, parce que le caractère festival de celle-ci ne s'aurait s'allier simultanément avec la couleur funèbre des ornements de celle-là[2]. Par ailleurs, ne serait-il pas à craindre que des fidèles peu instruits en vinssent à supposer que l'âme de cet enfant puisse avoir elle-même besoin des suffrages de l'Eglise ? Pour être en règle, il faut ou bien ne célébrer qu'au retour du cimetière, une fois achevées toutes les prières prescrites par le Rituel, la messe demandée par la famille du petit enfant défunt, ou remettre cette célébration à un autre jour.

Ad II. Ministre *extraordinaire* de la dispensation de la sainte Eucharistie, le diacre, même avec la permission de l'Ordinaire du lieu ou du curé, ne peut suppléer le ministre *ordinaire* que pour une cause grave *(Codex,* can. 845), c'est-à-dire lorsque celui-ci se trouve vraiment et légitimement empêché de donner actuellement la communion à ceux qui la demandent et qui, par suite, devraient ou en être privés ou attendre trop longtemps. (Cf. *Ami,* 1923, p. 136-137). Nous n'apercevons pas de cause de ce genre dans le cas qui nous est proposé[1].

Q. — 1° Quelle cérémonie religieuse peut on organiser pour le 11 novembre, fête nationale de l'armistice ? Un certain nombre de confrères pensent comme moi qu'il faut plutôt glorifier nos héros, et remercier par un *Te Deum* le Dieu des armées. D'autres, dans le même diocèse, procèdent ce jour-là à un service funèbre pour les soldats morts à la guerre. Enfin un curé, avec lequel je discutais là-dessus, me fit cette réflexion : « Rien n'empêche de chanter le *Te Deum* après le service. » *Quid ?*

2° Quand le 11 novembre tombe un dimanche, comme en 1923, est-on autorisé à faire aussi un service funèbre ?

R. — Ad I. Pour la manière de commémorer par une cérémonie religieuse l'armistice du 11 novembre 1918, il faut avant tout s'en tenir à ce qui a pu être réglé à cet égard par l'Ordinaire.

Rien de mieux, certes, que de glorifier alors le Seigneur, et de lui rendre de solennelles actions de grâces pour la victoire accordée par lui à nos armes et le retour de la paix.

Quant à glorifier aussi nos soldats morts pendant la guerre, ce ne saurait être le rôle de l'Eglise, dans l'ignorance où est celle-ci du sort actuel de leurs âmes. La vraie piété envers eux consiste à les secourir efficacement par des prières et des bonnes œuvres, mais surtout par la grande prière liturgique et par l'oblation du saint sacrifice.

Toutefois, il serait choquant de voir se succéder immédiatement dans une seule et même cérémonie religieuse la tristesse d'une fonction funèbre et l'enthousiasme du *Te Deum*.

Ad II. Lorsque l'anniversaire de l'armistice tombe un dimanche, il n'est pas plus permis de célébrer dans la circonstance une messe de *Requiem* pour les soldats morts pendant la guerre qu'il ne serait permis de le faire, v. g., à l'occasion de l'inauguration d'un monument public élevé à leur mémoire[2]. Il faudrait pour cela un indult spécial. En effet, le dimanche comme tel n'admet de messe de *Requiem* que celle des funérailles proprement dites, le corps étant physiquement ou tout au moins moralement présent. (Cf. Nouv. rubr. du Missel, tit. III, n. 4-9).

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

MGR JULIEN, évêque d'Arras. **L'Evangile nécessaire à l'ordre social.** — In-12 de 205 p., 7 f. 50. — Paris, Bloud (1924).

Ce volume est un recueil des leçons professées aux Semaines sociales de Caen, Toulouse, Strasbourg, Gre-

[1] Aucune messe ne pouvant être célébrée pour l'âme des enfants morts avec l'innocence baptismale, il est aisé de comprendre qu'aux funérailles de ceux-ci la messe votive des Anges ne jouisse d'aucun privilège liturgique.

[2] Cf. *Ami* 1922, p. 224.

[1] Notons qu'à Rome il n'est pas d'usage de distribuer la sainte communion dans les messes solennelles ou chantées de *Requiem*. (Cf. S. R. C., 28 nov. 1902, n. 4104, ad 2).

[2] Cf. *Ami* 1921, p. 176 et 400.

noble, et de plusieurs conférences données à Strasbourg, Paris, Arras, ainsi qu'au cinquième Congrès des jardins ouvriers.

Les sujets en sont divers et actuels : la doctrine et l'action sociales catholiques, les exigences de la morale dans la production, l'injustice économique, les intérêts en conflit avec le droit, le devoir des catholiques dans l'évangélisation du peuple. A Grenoble, Mgr Julien a étudié, à propos de la crise de la natalité, cette question : « L'Etat est-il souverain maître de la vie ? » Il répond que « le Maître de la vie, c'est Dieu, créateur de l'univers, » et, après Dieu, le couple humain, dans le mariage légitime sanctionné par la religion et protégé par la société. En effet, « si l'homme est, en un sens, le maître de la vie, il ne l'est pas souverainement : soit qu'il donne, soit qu'il refuse la vie, il doit compte de ses raisons à l'auteur de la vie, qui a posé les lois providentielles de toute paternité, à savoir la légitimité de l'union conjugale et la propagation du genre humain. » Et l'évêque d'Arras dénonce « l'origine hégélienne de la prétendue souveraineté de l'Etat sur la transmission de la vie. »

L'unité du recueil de conférences provient, comme l'auteur le marque lui-même dans sa préface, de « la vue d'ensemble autour de laquelle gravitent les vues particulières éparses dans les divers exposés, » et qui est que « l'Evangile se retrouve partout comme l'universelle solution de toutes les difficultés qui travaillent le monde ; » non pas, dit-il, en ce sens que « la morale évangélique pourrait se substituer aux gouvernements, aux magistratures, aux lois elles-mêmes, » mais en ce sens que « l'Evangile est toujours nécessaire pour inspirer les Constitutions politiques et les législations sociales. »

La Morale et les Morales, par le R. P. M.-S. Gillet, professeur à l'Institut catholique de Paris. — In-8 de 302 p., 10 f. — Editions de la *Revue des Jeunes,* 30, rue Saint-Sulpice, Paris (1925).

Le titre de l'ouvrage en indique suffisamment l'objet. L'auteur y développe une sorte de « film philosophique » où se projette, comme sur l'écran du cinéma, la longue suite des morales, qui, depuis un demi-siècle, ont affiché la prétention de supplanter la Morale. Ces systèmes, — *morale biologique, morales psychologiques, morale sociologique,* — semblent avoir épuisé les points de vue possibles en dehors de la morale traditionnelle, pour essayer de construire une morale qui se passe de base religieuse et surnaturelle. Et l'on sait à quel échec piteux ont été vouées ces tentatives diverses ! Seule, peut-être, la morale sociologique paraît actuellement jouir d'une meilleure destinée. Ses partisans l'installent officiellement dans nos Universités, la veulent imposer aux Ecoles normales et la vulgarisent dans des manuels. Son semblant de vitalité, cependant, ne tient pas à sa valeur scientifique : le P. Gillet, en un chapitre écrit de main de maître (ch. V), démontre péremptoirement qu'il n'est pas de morale plus antiscientifique que la morale sociologique. « Ni les *faits sociologiques* dont elle se réclame, ni la *méthode* qu'elle préconise pour les atteindre ou juger de leur valeur ne relèvent de la science ; ce sont de pures constructions de l'esprit, de colossales abstractions. En réalité, la *Morale sociologique* bénéficie provisoirement du crédit que les hommes accordent aujourd'hui aux phénomènes sociaux, après une longue et néfaste crise d'individualisme qui les en a détournés. »

La sociologie, en effet, malgré ses erreurs de méthode, a eu le singulier mérite d'attirer l'attention distraite de nos contemporains sur l'aspect social des problèmes moraux, aspect souvent négligé par eux ; et, par son soin à analyser, enregistrer, composer, classer, rapprocher les faits sociaux en vue d'en dégager les lois, elle a indiqué la voie à suivre désormais dans l'ajustement de la Morale traditionnelle aux conditions nouvelles de la vie en société, et dans l'utilisation de la science au service des enseignements éternels de la raison et de la Foi.

Cet ajustement, la morale traditionnelle en possède en elle-même le principe et les moyens. Sa transcendance et son efficacité dominent les temps et les personnes. Elle déborde l'individu et affirme une valeur sociale. C'est à mettre en relief ces caractères de la Morale traditionnelle qu'est consacrée la deuxième partie du livre du P. Gillet.

Cette synthèse finale, couronnant la critique pressante et victorieuse de la première partie, met en valeur la pensée fortement théologique de l'auteur qui, formé à l'école de S. Thomas, est cependant averti de tous les problèmes, de toutes les controverses de l'heure présente. A l'étude de cette œuvre magistrale, on ne pourra que grandement profiter. Mais, la franche vérité est due à nos lecteurs. Il nous faut donc les avertir que les esprits superficiels et qui aiment à lire vite s'abstiendront d'aborder le P. Gillet. Ce n'est pas une conversation aimable et facile que le docte professeur a décidé d'engager avec eux ; il faut se résigner à recevoir de lui une leçon difficile et parfois, en raison même de sa difficulté, obscure, leçon qui ne sera comprise que si l' « élève » participe quelque peu à la profondeur et à la sagacité du maître. Pour tout dire d'un mot, en étudiant dans son livre les raisons dernières de la Morale en face des morales modernes sans consistance ni fondement, le P. Gillet a fait de la métaphysique la plus relevée ; ou, pour reprendre l'expression dont il s'est servi lui-même, — de la « métamorale. »

La beauté de l'âme chrétienne, religieuse, sacerdotale, par le R. P. L. Le Jeune, O. M. I. — In-16 de XVII-388 p., 7 fr. 50. — Brest, Imprimerie de la Presse libérale du Finistère ; ou Ottawa (Canada), au Juniorat du Sacré-Cœur (1924).

Si, dans ces lectures spirituelles, l'auteur parle de la beauté naturelle, physique, artistique, intellectuelle et morale, c'est pour amener le lecteur à l'intelligence de la beauté divine, considérée en Dieu d'abord, puis dans le Verbe incarné et enfin dans la mission et les œuvres de l'Esprit-Saint. La beauté surnaturelle est une participation de la beauté divine : après l'avoir contemplée en Marie, en Joseph, dans les Elus, dans l'Eglise, l'auteur l'étudie dans l'âme individuelle et en considère la nature, la fin, les accroissements, les phases, les fruits. En somme, cette beauté surnaturelle, c'est la vie de la grâce.

L'auteur entend donc rappeler aux chrétiens qu'il ne faut pas limiter l'action impressionnante de la beauté aux plaisirs des sens et aux voluptés qu'elle excite ; car c'est là suivre souvent le chemin du mal, du vice et du crime. Leur rappeler leur âme immortelle et sa surnaturelle beauté, son prix et sa destinée d'outre-tombe, c'est la raison dernière de ce livre.

Une simple remarque : est-il suffisant de ramener au concept de beauté ce qui, essentiellement, est vie et principe de vie dans l'âme chrétienne, la grâce sanctifiante ?

IMPRIMATUR

Lingonis, die 15 aprilis 1925.

EUG. LINDECKER, *Provic.*

Le gérant : F. FROSSARD.

LANGRES. — Imprimerie de *L'AMI DU CLERGÉ*

HORLOGERIE - PENDULERIE
— BIJOUTERIE — ORFÈVRERIE —
ALLIANCE HORLOGERE
R. C. Besançon 29
E. ENGINGER — BESANÇON — 15, rue Gambetta, 15
Catalogue F^co sur demande
Fournisseur de l'Archevêché de Besançon

LA LIBRAIRIE René GIARD 2, Rue Royale LILLE
ACHÈTE au maximum de leur valeur toutes bibliothèques & lots de livres de théologie, patrologie, littérature, etc., fins d'éditions.
Catalogue périodique gratuit

ALCOOL de MENTHE
DE
RICQLÈS
Favorise la digestion

ASTHMATIQUE GUÉRI en 1 MOIS
contre toute espérance, indique Méthode gratis
Écr.: B. DALICHOUX, 27, rue V. Hugo, BOIS-COLOMBES (Seine).

Banque Nationale de Crédit

L'Assemblée générale ordinaire des actionnaires s'est tenue le 2 avril, sous la présidence de M. René Boudon.

Le rapport du Conseil fait ressortir que l'opération relative à la libération entière du capital de 250 millions de la Banque peut être considérée comme virtuellement terminée. D'une année à l'autre, le montant des versements en retard se trouve réduit de 7 millions 718.125 francs à 816.500 francs.

Malgré les difficultés d'ordre économique qui ont surgi dans le cours de l'année sociale, et parmi lesquelles il faut signaler les variations considérables du change, les chiffres du bilan témoignent de l'activité générale de tous les services.

Le domaine des succursales et agences s'est enrichi de quelques unités intéressantes : succursale d'Avignon, agences de Mortagne, Rambouillet, Saint-Jean-Pied-de-Port, Cagnes-sur-Mer, Belleville-sur-Saône, Longuyon, ainsi que 23 nouveaux bureaux hebdomadaires.

Les dépôts qui s'élèvent à 2.607.751.257 fr. 60, sont restés à peu près constants.

Les bénéfices nets de l'exercice 1924 s'élèvent à 31.444.680 francs, légèrement supérieurs à ceux de l'exercice précédent.

Sur ces bénéfices, il a été tout d'abord prélevé une somme de 4.660.000 francs, qui a permis le rachat, dans des conditions avantageuses, de 35.000 parts de fondateur.

Le dividende a été fixé à 45 francs, représentant 9 0/0, contre 42 fr. 50 l'an dernier.

A la date du 12 janvier 1925, la Banque Nationale de Crédit a mis en paiement un acompte de 22 fr. 50. Il revient aux actions pour solde de dividende, 22 fr. 50, et les parts de fondateur recevront le maximum de 11 fr. prévu par les statuts.

Ces diverses sommes sont mises en paiement à partir du 15 avril, aux caisses de la Banque, sous déduction des impôts, à raison de :

19 fr. 80 pour les actions nominatives ;
17 fr. 097 pour les actions au porteur ;
9 fr. 68 pour les parts de fondateur nominatives ;
8 fr. 6972 pour les parts de fondateur au porteur.

Toutes les résolutions ont été votées à l'unanimité.

Café vert d'Haïti
14 fr. 50 le kilo
Louis AUGUSTIN, importateur 18, quai de la Monnaie — BORDEAUX —
Correspondant de Missionnaires d'Haïti.

Rhumes. Toux
GRIPPE
CATARRHES, ASTHME
LARYNGITES et BRONCHITES
SUITES de COQUELUCHE et ROUGEOLE
PULMOSERUM
BAILLY
Réparateur puissant des Organes de la Respiration
Employé dans les Hôpitaux
Recommandé par la Majorité du Corps Médical Français
Adopté par plus de 30.000 Médecins Etrangers
MODE D'EMPLOI :
Une cuillerée à soupe, matin et soir
Le flacon, 8 fr. 80 ; les 3 flacons, 25 fr. franco contre mandat
Toutes Pharmacies
BROCHURE SUR DEMANDE
Exiger le nom
PULMOSERUM-BAILLY
15, Rue de Rome. PARIS

LISEZ CECI M^me L. MARQUIS, directrice de l'Intermédiaire catholique de Besançon et de Genève, fondé en 1884, 2, rue Péclet, à BESANÇON, se recommande tout spécialement aux lecteurs de l'*Ami du Clergé* pour leurs achats en Montres, Pendules, Bijouterie et Orfèvrerie. Ils peuvent s'y adresser en toute confiance. Demander catalogues franco. Articles spéciaux pour 1^res Communions : Chapelets, Médailles, etc. — Prix avantageux.
R. C. Besançon 1.552

VIN DE CHASSAING
TONIQUE et BI-DIGESTIF
CONTRE LES
DIGESTIONS DIFFICILES
PARIS, 6, Rue de la Tacherie. *et Pharmacies.*

LE TRAITEMENT DU RÉVÉREND
GUÉRIT LA HERNIE
radicalement
à tous les âges et sous toutes ses formes
Pour recevoir discrètement toutes les indications concernant ce merveilleux traitement, expliquez votre cas à M. SCHLAFLI, 75, *Boulevard de la Villette, à PARIS (X^e)*, qui consulte gratuitement par correspondance et à son cabinet de 10 à 12 et de 2 à 5 (sauf les dimanches et fêtes). Métro-Combat.
RÉFÉRENCES MONDIALES -:- RÉSULTAT GARANTI